



**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

MARIANA PFISTER

***OIKONOMIA TRINITÁRIA NA OBRA DE GIORGIO
AGAMBEN: ENTRE O REINO E A GLÓRIA, OPUS
DEI E ALTÍSSIMA POBREZA.***

CAMPINAS

2019

MARIANA PFISTER

***OIKONOMIA TRINITÁRIA NA OBRA DE GIORGIO
AGAMBEN: ENTRE O REINO E A GLÓRIA, OPUS
DEI E ALTÍSSIMA POBREZA.***

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Glauco Barsalini
Co-orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros.

**PUC-CAMPINAS
2019**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

230 Pfister, Mariana.
P529o Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre o reino e a glória, Opus Dei e altíssima pobreza / Mariana Pfister.- Campinas: PUC-Campinas, 2019.
138 f.

Orientador: Glauco Barsalini.
Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Agamben, Giorgio. 2. Teologia. 3. Economia - Aspectos religiosos. I. Barsalini, Glauco. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD – 22. ed. 230

MARIANA PFISTER

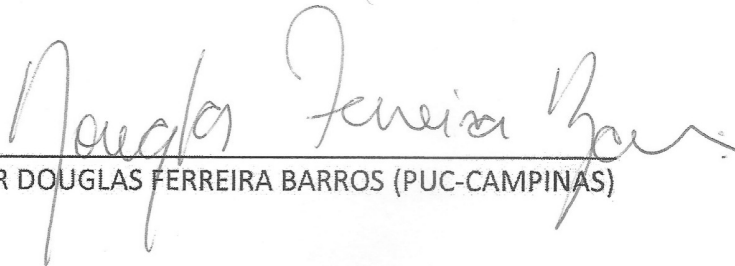
**Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre
O reino e a Glória, Opus Dei e Altíssima Pobreza**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de
Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 24 de junho de 2019.



DR COLBY DICKINSON (LOYOLA UNIVERSITY CH)



DR DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)



DR GLAUCO BARSALINI – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Ao Tanão (*in memoriam*) e à Julinha.

Agradecimentos

À minha mãe Júlia, por partilhar comigo a vida. Obrigada pela alegria de chegarmos até aqui juntas.

À Silvanei Bonfim, pelo incentivo, pelas conversas que me fizeram enxergar e ir além, pela amizade e parceria que fortalece minha existência.

À Paty, por seu companheirismo, sua amizade dedicada e sincera. Obrigada por fazer parte desta história.

Ao professor Glauco, pela clara e distinta orientação, por me fazer acreditar no que parecia distante e impossível, pela confiança e parceria. Agradeço às boas conversas e à todo o suporte.

Ao professor Douglas, pelas excelentes e esclarecedoras aulas de teologia política, por tornar conceitos e autores compreensíveis. Obrigada pelas conversas, pelas luzes que lançou neste trabalho.

Ao professor Colby, por aceitar participar desta banca e, também, por concordar prontamente em supervisionar meu estágio em Chicago. Agradeço por ter-me proporcionado profundo mergulho no campo da teologia, o que foi primordial para o entendimento da obra agambeniana.

Ao professor Renato, pela leitura sensível e pelas objetivas observações que me permitiram lapidar e tornar essa dissertação mais compreensível.

A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Puc-Campinas. Obrigada por fazerem parte da minha formação.

Agradeço à querida Marlei, secretária do PPGCR. Agradeço, também, à Luciana Pettorino, do ponto de apoio FAPESP, obrigada por toda atenção e paciência.

Agradeço a todos os participantes do *Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*. Obrigada pela oportunidade de aprender com vocês todas às sextas-feiras.

À FAPESP, pelo financiamento desta pesquisa.

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).¹

¹ Pesquisa de Mestrado processo número 2017/12524-5. Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE), processo número 2018/06711-0.

RESUMO

Pfister, Mariana. *Oikonomia* trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre *O reino e a glória*, *Opus dei* e *Altíssima pobreza*. 2019. 138f. Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião.

Para explicar o conceito de estado de exceção permanente e, conseqüentemente, a figura do *homo sacer* nas sociedades ocidentais contemporâneas, o filósofo Giorgio Agamben mergulha fundo no universo da teologia política. Em *O Reino e a Glória* (2011) reflete sobre o problema da secularização no mundo contemporâneo, onde se instaura, hegemonicamente, o império da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade, do que deriva a ordem jurídica das sociedades ocidentais. A *oikonomia*, ou seja, a governabilidade contemporânea, diz respeito, segundo Agamben, à genealogia do poder soberano instaurado no Ocidente, poder este que, pela decisão, ativa, cada vez mais, dispositivos que produzem a vida nua, submetendo a *biós* à *zoé*. Pretende-se estudar, na sua complexidade, as relações entre a *oikonomia*, a operatividade e o simples uso de fato, de modo a compreender-se, em profundidade, a articulação entre a trilogia *O Reino e a Glória*, *Opus Dei* e *Altíssima Pobreza*. Objetiva-se, com isso, contribuir para o desvelamento acerca dos vínculos existentes entre a *oikonomia* trinitária e o poder soberano contemporâneo, chave para as reflexões atuais sobre política, o direito e a religião - debate que, ano a ano, vêm ganhando centralidade nas Ciências da Religião.

Palavras-chave: *Oikonomia* trinitária, operosidade, forma-de-vida, inoperosidade, Giorgio Agamben.

ABSTRACT

Pfister, Mariana. Trinitarian Oikonomia in the work of Giorgio Agamben: between *The kingdom and the Glory*, *Opus Dei* and *Highest Poverty*. 2019. 138f. Masters dissertation – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião.

In order to explain the concept of permanent state of exception, and consequently, the figure of the homo sacer in current Western societies, the philosopher Giorgio Agamben goes deeper into the universe of political theology. In *The Kingdom and Glory* (2011) reflects about the problem of secularization in the current world, where the empire of oikonomia on politics in contemporary times established hegemonically, from which the juridical order of Western societies derives. According to Agamben, *oikonomia*, that is, contemporary governability, concerns the genealogy of sovereign power established in the West, which, by decision, increasingly activates devices that produce the naked life by subjecting bios to zoé. It is intended to study, in its complexity, the relations between oikonomia, the operability and the simple act of using something, in order to understand, deeply, the articulation between the trilogy *The Kingdom and the Glory*, *Opus Dei* and *Highest Poverty*. The aim is to contribute to the unveiling of the links between trinitarian *oikonomia* and current sovereign power, which is key to the current reflections on politics, law and religion - a debate that, year after year, has been gaining a centrality on the Sciences of Religion.

Key-words: Trinitarian *Oikonomia*, Operativity, form-of-life, inoperability, Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

Introdução:.....	10
Capítulo 1: Reino e Governo: conflito entre Carl Schmitt e Erick Peterson	14
1.1 Em defesa de uma Teologia Política.....	15
1.2 O Monoteísmo como problema político.....	25
1.3 Schmitt x Peterson.....	37
1.4 Reino e Governo.....	40
Capítulo 2: <i>Oikonomia</i> Trinitária	43
2.1 <i>Oikonomia</i> - origem do termo	44
2.2 <i>Oikonomia</i> como paradigma gerencial.....	51
2.3 Jürgen Moltmann: breve contexto teológico	54
2.4 Teologias na Modernidade.....	62
2.5 Moltmann e o conceito da <i>Imutabilidade de Deus</i>	64
2.6 Crítica à doutrina Trinitária	70
2.7 <i>Theologia Crucis</i>	73
2.8 Teologia Trinitária é Teologia da Cruz.....	78
2.9 Trindade Imanente e Trindade Econômica	83
2.10 Transcendência Imanente.....	87
2.11 Agamben x Moltmann	90
Capítulo 3: Glória e Inoperosidade.....	95
3.1 Angelologia em Erik Peterson	97
3.2 Fim da <i>Oikonomia</i>	103
3.3 Economia da Glória	104
3.3 Liturgia: o Mistério da Economia	109
3.4 <i>Oikonomia</i> divina enquanto Operatividade	115
3.5 Glória e Inoperosidade.....	116
3.6 Liturgia e Regra.....	120
3.7 Forma-de-vida	125
3.8 João XXII X Guilherme de Ockham.....	129
Conclusão:.....	133
Referências:.....	136

Introdução:

Nossa investigação procurou, dentro desse sítio arqueológico aberto pelo pensador contemporâneo Giorgio Agamben, compreender visceralmente a relação entre a *oikonomia* trinitária e o poder soberano ocidental, gerador de violência e exclusão. Se o poder ou toda a forma de governo constituída no ocidente foi forjado pela teologia cristã, cuja herança foram dois decisivos paradigmas - o teológico político e teológico econômico, fez-se necessário conhecer tais paradigmas.

Os dois modelos, à medida em que convivem e entrecruzam-se, formam um sistema duplo, constituindo o que Agamben chamou de máquina bipolar de governo; dela deriva toda estrutura jurídico-política do Ocidente. Do primeiro paradigma temos a teoria moderna, do segundo, a biopolítica, no qual vemos a supervalorização da economia/poder sobre a vida.

A discussão entre Carl Schmitt e Erik Peterson em torno da embaraçosa expressão latina “o rei reina, mas não governa” recai justamente no debate sobre a legitimidade ou não da teologia-política. O interessante aqui é notar que Peterson se agarra ao dogma trinitário para fazer a defesa da não existência de uma teologia política cristã; ironicamente, a trindade resguarda a própria possibilidade de um governo do mundo. Entretanto, para o teólogo, o monoteísmo cristão é trinitário e, portanto, está livre das amarras da teologia política que, nos domínios em que impera há a correlação exata entre Deus e o soberano, ou entre deuses e governantes. A verdadeira vocação da Igreja é política, segundo ele, mas no sentido restrito das relações entre a cidade de Deus e a cidade dos homens; este é um assunto íntimo entre a Igreja celeste e terrena: o governo dos homens, a política como bem comum, não faz sentido no pensamento do teólogo, pois a verdadeira morada do cristão é no reino celeste.

A *oikonomia* trinitária é o termo segundo o qual o paradigma teológico-econômico foi erigido; ao expor a divisão entre ser e práxis em Deus, edificou solidamente a máquina bipolar de governo do mundo ocidental; essa bipolaridade, ser e ação, originária do paradigma econômico divino fundamentou o paradigma de governo democrático, e o teológico-político alicerçou o paradigma do absolutismo. No Estado secularizado, o poder soberano se firma entre o Reino e o Governo, e a

conciliação entre esses dois níveis de poder (soberania e administração) é, então, a chave do problema político ocidental. A modernidade/contemporaneidade, proclamando-se secularizada e laica, constituída no deísmo (nas pluralidades), ainda preserva seu oposto - o teísmo. Esse Estado democrático secularizado e ainda dotado de genética teísta, garante a força do poder soberano perpetuando o estado de exceção.

Nesse sentido, a economia como paradigma teológico secularizado, como um único governo que se estende da casa celeste ao mundo, implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início como uma *oikonomia*, ou seja, “que história seja um problema não político, mas ‘gerencial’ e ‘governamental’.” A teologia econômica resulta na instauração hegemônica da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade. A *oikonomia*, como governo dos homens e, também, das coisas, revela a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas.

Na rede *oikonomica*, em que impera a *opus Dei*, o agir litúrgico é identificado por dois níveis da eficácia e validade dos sacramentos, o que Agamben chama de “*opus operantum*”, que seria o agir no ato sacramental em sua realidade de fato, e o “*opus operans*”, que remete à ação conforme é efetuada pelo agente que a qualifica por suas disposições morais, em suas atitudes performáticas litúrgicas da igreja cristã. A liturgia, para o autor, é capaz de ajustar o mistério vicário unívoco, com o ministério da gestão divina conferida a outros sujeitos, no caso, os sacerdotes. Daí decorre a importância do culto litúrgico, dos hinos e aclamações, apresentada, na teologia, pela angelologia. Para Agamben, os estudos sobre as liturgias de poder não se interrogaram a respeito do que mais interessava saber: “por que o poder precisa de glória?” Se o poder é uma maciço de força e ação governativa eficaz, por que admite a forma embaraçosa de aclamações, intermináveis cerimoniais em trajes e acessórios protocolares?

Assim, a investigação proposta pelo autor, amplamente desenvolvida em *O Reino e a Glória* o levou da *oikonomia* para a glória. Como a glória já estava junto da santíssima trindade, antes mesmo da criação do mundo, o conjunto das relações trinitárias constitui a economia da glória: em outras palavras, pode-se afirmar que a trindade é uma doxologia. A obra de Cristo ou, a economia da salvação, é entendida como glorificação ao Pai, ao mesmo tempo em que se estabelece a

economia da glória, pois as relações trinitárias se completam na ressurreição de Cristo. Dessa forma, toda a economia torna-se glória e toda a glória se converte em economia. Há, portanto, absoluta simetria e reciprocidade entre glória e economia. A máquina teodológica é o resultado direto da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, e cada um dos dois aspectos glorifica e resulta no outro. O Governo glorifica o Reino, bem como o Reino glorifica o Governo. Em contrariedade à ideia de que o Estado secularizado se constitui na separação entre a política e a religião e, também, diversamente à defesa de que ele corresponde a um campo neutro, que pode acomodar, no âmbito da política, argumentos e múltiplas práticas discursivas de caráter religioso e não religioso, contrastantes ou não entre si, o pensador italiano explicita que a glória, pela aclamação e pela liturgia, compreende o próprio alicerce do poder soberano contemporâneo.

A análise da teologia da glória permitiu a Agamben concluir que a política contemporânea resulta de um sistema cíclico em que o Reino está para o Governo, assim como a teologia para a economia e a glória para a glorificação. Esse sistema retroalimentar mostra que os problemas políticos estão diretamente amalgamados aos paradigmas teológicos, de maneira que um resulta no outro. As doxologias litúrgicas da Igreja, por exemplo, produzem e intensificam a glória, tal como as aclamações profanas fundam e justificam o poder político. Para o pensador, a glória, tanto no campo da teologia como no da política, toma o lugar desse vazio, que é a inoperosidade do poder, “esse vazio nutre e alimenta o poder”. A máquina do poder, portanto, se nutre e transforma esse imaginável vazio, essa inoperosidade em poder, ou seja, em vestes de glória. O objetivo deste dispositivo da glória é justamente capturar, do centro da máquina governamental, o mistério da inoperosidade, uma vez que esta glória se refere tanto à glória representada pela inoperosidade divina quanto à glorificação da inoperosidade humana celebrada no sábado eterno. Daí a importância das doxologias e cerimoniais para o poder.

Ao vislumbrar um modo *sui generis* de inserção da vida humana no mundo, propondo uma *forma-de-vida* em que o *usus* substitua a propriedade, o movimento de Francisco de Assis coloca em questão verdades eclesiais compreendidas, de há muito, como leis naturais. Agamben parece demonstrar, em obra sequencial à *Opus Dei*, certa predileção a essa contribuição franciscana. Em

Altíssima Pobreza, o filósofo propõe a releitura da ideia de *usus*. Ao debruçar-se sobre o monaquismo, Agamben reconstrói a genealogia de uma forma-de-vida, “uma vida que se vincule tão estreitamente à sua forma a ponto de ser inseparável dela.” Os franciscanos elaboraram uma vida comum baseada na indiferenciação entre vida e regra, uma vida que não é doutrina, nem conselho, nem moral, nem ciência, nem lei, porém, que funciona como cânone para uma comunidade: ou seja, a vida que nunca resulte em propriedade, mas apenas um uso comum. A elaboração desta teoria do uso pelo filósofo reporta ao arrojado modo de vida exemplificada pelo franciscanismo do século XIII e levanta questionamentos que desarticulam dispositivos de controle como: é possível, na contemporaneidade, pensar-se na existência fora do direito positivo?

Capítulo 1: Reino e Governo: conflito entre Carl Schmitt e Erick Peterson

Giorgio Agamben investiga, na trilha de Michel Foucault, a forma e a finalidade em que o poder foi concebido no Ocidente. Ao realizar uma arqueologia terminológica, ele busca desvendar a própria genealogia do poder, e, nisso, constrói o Projeto por ele intitulado de *Homo Sacer*.² Em *O Reino e a Glória*, obra essencial deste trabalho, Agamben investiga os primeiros séculos da teologia cristã fazendo uma genealogia da *oikonomia*³ baseada em dois paradigmas derivados desta teologia, nos quais se inscreve a tradição ocidental: a teologia política e a teologia econômica. “Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar” (AGAMBEN, 2011, p. 81) - constituindo a máquina jurídico-política do Ocidente. Como fundamentação para tal empreitada, ele se utiliza da famosa discussão recheada de antagonismos teóricos engendrada por dois intelectuais do século XX - Carl Schmitt e Erik Peterson. O primeiro paradigma é notoriamente representando por Schmitt, cujo fundamento é a exata correlação entre Deus e a transcendência do poder soberano terreno. Schmitt inaugura o paradigma teológico político em 1922 com a famosa frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 34), tendo como seu grande debatedor o teólogo Erik Peterson. Os debates sobre teologia política dos dois amigos-adversários ocorreram entre 1935 a 1970, mas afirma Agamben que, tácita e veladamente, omitiram abordagens sobre a teologia econômica, ou melhor dizendo, sobre o paradigma teológico da *oikonomia*, pois este implicaria:

² O projeto *Homo Sacer* tem início em 1995 com a obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, publicada, no Brasil, em 2002, pela editora UFMG. Seguiram-se a ele mais oito publicações, obras em que o filósofo reflete acerca da problemática do poder na política moderna contemporânea. A trilogia tratada neste trabalho está inserida no projeto *homo sacer*, uma vez que apresenta investigações genealógicas sobre os paradigmas teológicos, biopolíticos e jurídicos, demonstrando certas influências sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais.

³ Este termo é uma das grandes chaves desta pesquisa, portanto, por ora, esclarece-se que o conceito de *oikonomia* deslocou-se de seu sentido original, da filosofia grega como “administração da casa” (no tratado aristotélico [ou pseudoaristotélico] sobre a economia, lê-se que a *techné oikonomiké* se distingue da política, assim como casa [*oikia*] se distingue da cidade [polis]) para uma concepção de fundo teológico, como um governo, ou uma administração divina no mundo; em outras palavras, a *oikonomia* teológica seria um projeto salvífico escatológico de Deus para os homens. A governabilidade moderna seria, então, algo como uma secularização do providencialismo teológico, que sai da esfera divina desdobrando-se na história humana.

Que no fim todo ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas “gerencial” e “governamental”, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência lógica da teologia econômica. (AGAMBEN, 2011, p. 15).

O paradigma teológico econômico é, então, gerencial e não normativo e, segundo Agamben, não se pode entender o triunfo da economia sobre a política nos nossos dias se não compreendermos também o triunfo do paradigma gerencial da *oikonomia* teológica.

A hipótese de Agamben de que há um duplo paradigma resultante da teologia cristã, apresenta a história da cultura ocidental, da política de maneira geral, como uma história contínua de separações e cruzamentos entre esses dois paradigmas – político e econômico, os quais formam um sistema bipolar. Esse sistema é demonstrado na relação, em *Estado de Exceção* (2003), entre *auctoritas* e *potestas* e, na obra *O Reino e a Glória* (2011) assume a fórmula: Reino e Governo, Glória e *Oikonomia*.

Neste primeiro momento do trabalho será dada maior atenção ao intrincado debate entre Schmitt e Peterson, o que se configura o paradigma teológico-político. A partir daí que Agamben irá reconstruir a origem do termo teológico *oikonomia* – tema central que percorre toda trilogia proposta em nossa pesquisa.

1.1 Em defesa de uma Teologia Política

Carl Schmitt (1888-1985) foi jurista e professor de Direito, filósofo e politólogo, detentor de um denso, complexo e polêmico pensamento político. Nasceu em Plettenberg (Alemanha) região predominantemente protestante e palco de disputas violentas entre católicos e protestantes. Sua família era fervorosamente católica – orientação bastante decisiva na formação intelectual do autor. Schmitt praticava o catolicismo fielmente, além de ser profundo conhecedor de teologia e cantos religiosos. Ingressou em 1907 na Universidade de Berlim onde rapidamente se destacou por sua enorme cultura em História, Filosofia, Artes e Literatura. Seus escritos posteriores a 1912 revelam a superioridade da prática jurídica – é ela que

decide por si só o que é justo, descartando outras explicações, como por exemplo as explicações institucionais. Schmitt era expoente de um estatualismo, defendia um Estado forte que seria exaltado e glorificado, modelo que negava os direitos individuais e todo paradigma liberal⁴, contrapondo-se, portanto, a qualquer conquista do constitucionalismo liberal do século XIX, entendendo que o direito deveria ser estabelecido pelo Estado através de seu soberano. É primária a defesa de Schmitt por uma ordem estatal autoritária fundada sobre a soberania do Estado em detrimento da soberania dos indivíduos. Para o jurista, a autoridade estatal traduz-se na força e em sua tarefa de impor a lei por meio desta. (ALVES; OLIVEIRA, 2013).

O período histórico em que Schmitt desenvolve e configura seus pensamentos é bastante decisivo: a Revolução Bolchevique de 1917 na Rússia, de que resultou a conformação da União Soviética, primeiro bloco socialista do mundo, deixava a burguesia alemã bastante temerosa. Com o final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) a Alemanha derrotada é severamente penalizada pelo Tratado de Versailles – o qual determinou, entre outras sentenças, a perda do território de Strasbourg⁵. A República de Weimar foi estabelecida logo no fim da Primeira Guerra, portanto, num período de derrotas e humilhações frente ao saudosismo de uma nação outrora poderosa, sofrendo constantes crises políticas e econômicas. Esse contexto permite entender:

[...] a obsessão de Schmitt com a retomada da soberania estatal da Alemanha frente à ameaça da fragmentação de seu território, e sua contraposição ao parlamentarismo, que para ele fortaleceria a divisão das forças políticas e a incapacidade para decidir, o intitulado *hamletismo* político, próprio do liberalismo. (ALVES; OLIVEIRA, 2013, p. 233).

⁴ Na perspectiva liberal há a identificação com a própria ordem legal constituída, e, conseqüentemente, a neutralidade quanto à metafísica ou teologia, permitindo ao Estado liberal denominar-se a si mesmo como “moralmente superior a qualquer outro tipo de Estado”. O Estado neutro é aquele que reconhece os indivíduos como cidadãos iguais, detentores dos mesmos direitos, partindo do pressuposto da tolerância entre pessoas distintas, com diferentes concepções morais e religiosas, entendendo então, ser possível a coexistência pacífica de várias concepções de homem. Para Schmitt um estado neutro não passa de um pseudo-Estado, cujas características fundamentais se desenvolveriam sob um efeito ilusório, o qual oculta tudo aquilo que a neutralização do Estado moderno de fato faz.

⁵ Entre 1908-1909, Schmitt prossegue seus estudos iniciados em 1907 em Berlim, na Universidade de Strasbourg.

Schmitt frequentou, nos anos de 1919 e 1920, as conferências de Max Weber sobre “a política e a ciência como vocação”, e em 1921 desenvolveu as teses sobre soberania, ditadura e o presidencialismo como alternativas à normalidade normativa ao Estado de Direito e ao parlamentarismo. As obras desse período são *A Ditadura e Teologia Política*. A segunda é a que mais nos interessa, visto que consta de duas partes: a primeira edição de 1922, apresenta quatro capítulos em que se discute o conceito de soberania, e a segunda é a resposta, escrita em 1969, que dá a Erik Peterson sobre suas críticas à primeira parte do livro. Tanto a primeira como a segunda parte de *Teologia Política*, bem como outras obras de Schmitt foram seminais para Agamben construir seu projeto *Homo Sacer*.

Na primeira parte de seu livro *Teologia Política* (1922), Schmitt anuncia sua crítica ao positivismo jurídico de Hans Kelsen⁶, para o qual o direito estaria submetido à lei, às normas jurídicas, anulando a decisão do soberano, já para Schmitt - “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (SCHMITT, 2006, p.11). Para Kelsen, todas as afirmações do estado de direito resultam na anulação da vontade do soberano, uma vez que se está sob o império das leis – para Schmitt o poder soberano deve ser maior que a lei, a lei jamais pode limitar seu poder, pois ao contrário poderia se instalar uma completa anarquia: “[...] soberania é o poder supremo não derivado e, juridicamente, independente.”⁷. Desse modo, Schmitt inicia seu primeiro capítulo com a seguinte assertiva: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”, pela qual antagoniza profundamente com o juspositivista alemão Hans Kelsen. É justamente a questão da previsibilidade da lei que afasta radicalmente os dois pensadores, vale a transcrição de Glauco Barsalini:

Dentro da lógica matemática kelseniana não há lacunas na lei, sendo tais aparentes espaços – evidenciados no conflito entre a esfera purademocajosamente jurídica e a esfera puramente sociológica – preenchidos pela decisão do juiz, sempre referenciada no estrito cumprimento da lei, naquilo que ela própria determina como formas de aplicação do Direito. Para Schmitt, por outro lado, justamente porque a lei apresenta lacunas é que se faz necessário o reconhecimento da decisão, não de uma decisão delimitada pela norma, mas de uma decisão que cria a norma, portanto, não de um decisionismo estritamente jurídico, que se

⁶Kelsen e Schmitt são pensadores da modernidade, ambos apresentaram propostas políticas e jurídicas aos problemas sociais que emergiram da sociedade na era do capitalismo industrial e de massas.

⁷ *Ibidem*, p. 18.

origina exclusivamente da regra, mas de um decisionismo político que, claro é jurídico, na medida em que cria a regra. O soberano, então, está dentro e fora, ao mesmo tempo, da Constituição [...] (BARSALINI, 2013, p. 75).

Schmitt afirma a necessidade da presença permanente de um poder soberano que seja capaz sobretudo de constituir a sociedade, ou seja, que seja hábil para decidir sobre a ordem jurídica. Como um poder que surge como aquele em que se decidirá sobre toda a constituição, sobre toda ordem jurídica, e que, por isso, está fora dessa mesma ordem⁸. O estado de exceção não é a mesma coisa que a anarquia, o caos, porque perdura uma ordem, mesmo que não seja uma ordem estritamente jurídica – é o próprio Estado que mantém a validade da norma jurídica através da decisão do soberano: “[...] o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação [...]”. No estado de exceção não há como se aplicar a norma, pois, primeiro deve-se restabelecer a ordem para que as normas jurídicas façam sentido e, sobre tal situação é apenas o soberano quem vai decidir pela normalidade ou necessidade – é somente ele, que tem o monopólio da decisão última (“essência da autoridade estatal”)⁹.

Para Kelsen, sob uma perspectiva democrática-liberal, a soberania pertence ao povo, de maneira que cada um dos indivíduos submetidos ao poder do Estado é regido por seu ordenamento. A ideia de soberania kelseniana é pautada no bem-comum em que os indivíduos têm o poder de escolher seus próprios legisladores. O direito é autônomo e independente, de modo que o verdadeiro soberano é o direito positivo. Estado e direito coadunam e o direito moderno é o único que pode, de fato, ofertar as reais condições para a democracia.¹⁰ Ao sistematizar seu pensamento jurídico, Kelsen enfatiza a possibilidade de escolha em relação à composição dos agentes legisladores e o poder distribuído entre os diversos magistrados – caracterizando uma estrutura deísta, de descentralização do poder soberano. Não cabe, portanto na teoria kelseniana, o problema da lacuna

⁸ No livro *A Ditadura*, Schmitt começa a delinear sua teoria política autoritária. Em 1922 reafirma sua posição quanto ao artigo 48 da constituição de Weimar em que diz que o Presidente, poderia fazer uso de poderes excepcionais, como em uma ditadura comissária, usando dessa ferramenta frente à instabilidade gerada pela falta de decisão do parlamento.

⁹ As citações destas páginas estão entre as páginas 14 a 19 da obra *Teologia Política* (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*).

¹⁰ “[...] o estado perfeito de direito, em que tudo é regulado por normas [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 111).

da lei¹¹, ou a exceção propriamente dita, pois o juiz competente para julgar determinado fato dispõe de um conjunto normativo bastante sólido e racional para fundamentar sua sentença - o direito, para Kelsen, se abstrai de qualquer conflito estabelecido de modo que nada pode escapar à ordem. Nesse sentido, Schmitt acaba rechaçando Kelsen no que concerne à questão da exceção: “Fica claro que um neokantiano, como Kelsen, não sabe, sistematicamente, o que fazer com o estado de exceção”. Schmitt afirma que as análises jurídicas do Estado feitas por Kelsen em nada surpreendem uma vez que estão centradas estritamente sobre “algo puramente jurídico, algo válido normativamente”, e não naquilo que está fora, ou ao lado da ordem jurídica, a saber, o estado de exceção, poder que se revela no seio do Estado Moderno, que precede e excede a lei. Ainda sobre o normativismo de Kelsen e a sua defesa do Estado liberal, vale o registro de Alexandre Franco de Sá:

As instituições políticas das sociedades liberais podem ser analisadas, de acordo com a perspectiva teológico-política, como instituições que imitam processos de deliberação e de escolha, ou seja, que permitem aos cidadãos não deliberarem efectivamente, debatendo publicamente várias alternativas efectivamente possíveis, nem escolherem em função dessa deliberação afinal inexistente, mas apenas viverem *como se deliberassem* e escolhessem, escolhendo apenas entre várias configurações de um *mesmo* que não foi deliberado nem escolhido. (DE SÁ, 2004, p. 86).

Agamben, conhecedor das ciências jurídicas, utiliza-se das questões abordadas pelos dois juristas para explicar o conceito do estado de exceção permanente. Ao refletir sobre o problema da secularização no mundo contemporâneo enfatiza que tanto a modernidade como a contemporaneidade constituem-se como lugar do deísmo, ou seja das pluralidades, mas que, todavia, guarda dentro de si seu oposto - o teísmo. O Estado Secularizado, segundo Agamben, não superou o teísmo, ao inaugurar o império do deísmo - não abandonou o antigo teísmo, garantia de força do poder soberano - tem-se, aí, a

¹¹ “A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor. (AGAMBEN, 2004, p. 489).

chave para o estado de exceção permanente¹². No Antigo Regime, período integralmente teísta, o poder do soberano era total, na modernidade pós Revolução Francesa, e na contemporaneidade (era das leis e dos direitos individuais), a decibilidade do soberano se torna pressuposto para a possibilidade da transgressão à lei (o que a própria lei já prevê). A partir dessa observação, Agamben coloca em xeque a ideia de que a democracia ocidental é o lugar da igualdade dos direitos dos indivíduos. (BARSALINI, 2015).

O embate do deísmo versus teísmo é bastante conhecido, justamente pela polêmica entre Kelsen e Schmitt. Para o primeiro, a democracia está fundada nos preceitos de representação, apontando para uma política pluralista, no sentido de que os mais variados setores da sociedade podem ver-se representados no Estado. Em termos jurídicos temos que cada indivíduo pode vir a ser representado por aquele que escolheu para legislar¹³; em termos teológicos, Deus estaria em todas as coisas, sendo cada um, uma fagulha do seu criador. Já para Schmitt, sob uma perspectiva teísta, a democracia se estrutura na personificação unitária do presidente – é ele quem personifica a vontade de todos em uma só, dessa maneira o jurista reproduz o jargão: *vox populi, vox Dei* – a voz do povo, é a voz de Deus¹⁴. Schmitt faz uma adequação com as pessoas da santíssima trindade aos termos do estado moderno: Deus é personificado na pessoa do presidente (tal como ocorre no momento na consagração da liturgia católica em que o pão se transforma no corpo de Cristo), o Filho seria o povo e o Espírito Santo o poder que a todos envolve – todos estão juntos numa mesma unidade. Na decibilidade do poder soberano (do presidente) quanto à exceção da lei está o milagre – a exceção é o milagre, pois é

¹² Norberto Bobbio, célebre jurista italiano, escreveu *O futuro da democracia*, publicado entre 1978 e 1984, no qual discute as transformações ocorridas na democracia nos últimos 40 anos. Ele apresenta as "promessas não-cumpridas" da democracia, e entre elas aponta para permanência do poder oligárquico, o poder da elite. Tem-se então na democracia representativa moderna, na verdade a não eliminação das elites, ao contrário, a característica de um governo democrático é a existência múltiplas de elites que concorrem entre si na disputa pelo voto popular. "Os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática, na qual não existe mais um soberano, o povo ou a nação, composto por indivíduos que adquiriram o direito de participar direta ou indiretamente do governo, na qual não existe mais o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes..." (NORBERTO BOBBIO, 1986).

¹³ Este é o modelo vitorioso – a democracia foi a forma de poder escolhida pelos ocidentais, tão logo poderíamos afirmar que os representantes políticos que estão nas câmaras municipais, no congresso nacional representam, de fato, o povo que os elegeram?

¹⁴ O poder visto como uma unidade orgânica, hierárquico, vertical (de Deus para os homens/ do Presidente para o povo) e decisionista.

o próprio Deus que opera na pessoa do soberano, logo pode agir tal como deseja. Ainda sob o viés teológico, pode-se dizer que Kelsen entende o poder no estado moderno como resultado da razão humana (que em última instância entende-se por Deus) sendo que, este poder deve estar concentrado e simultaneamente diluído nas devidas unidades de poder. Cada indivíduo que detém o poder por meio dos cargos públicos faz então uma representação do mesmo – como representantes iluminados de Deus espalhados por todos os cantos. Daí Schmitt afirmar que a representação é um modelo fraco, justamente porque torna o poder vulnerável – fragmentando a decisão e criando o caos.

A proposta schmittiana, não é descabida ou anacrônica, pensando num possível retorno ao antigo regime em que o soberano na figura do rei se colocava totalmente externo à lei, pelo contrário, perspicazmente ele apresenta na modernidade um soberano que personifica numa unidade indivisível a voz do povo e a de Deus. O soberano schmittiano moderno está ao mesmo tempo em dois lugares: dentro e fora da lei – está dentro quando politiza todo arcabouço das normas jurídicas e, ao mesmo tempo, está fora quando aplica sua própria jurisdição – “jurisdicionalizando a política”. (BARSALINI, 2013). Schmitt defende a soberania como um poder de decisão – tanto sobre a normalidade como também sobre a exceção, sendo assim o poder soberano é apenas um, bem como o Estado sobre o qual ele atua também deve ser¹⁵.

É no capítulo terceiro da primeira parte, cujo nome é o mesmo que o da obra - *Teologia Política*, que Schmitt protagoniza sua célebre frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35). Sobre esta tese, marco em toda teologia política, Alexandre Franco de Sá elucida:

Na sua formulação literal, ela pretende assim apontar não apenas uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e conceitos políticos subjacentes à constituição do Estado moderno, mas a circunstância que permite uma tal analogia: a continuidade entre um tempo pré-moderno, em que vigorava a autoridade de uma determinada teologia tida como "verdade" auto-fundada, e um

¹⁵ “Não há nenhum Estado sem representação, porque não há Estado sem uma forma do Estado e da forma faz essencialmente parte a apresentação da unidade política. Em cada Estado, tem de haver homens que podem dizer: *L'Etat c'est nous*” (DE SÁ *apud* SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, p. 207.

tempo moderno secularizado, em que o Estado assume agora a autoridade de fundar a própria "verdade". (DE SÁ, 2004, p. 63).

Para a teologia política, então, a modernidade não está fundamentada apenas na destruição de uma dada "verdade" num mundo totalmente secularizado, mas no fato de que a autoridade colocada para sucedê-la, ou melhor, substituí-la, não deixou de convocá-la, ou seja, a modernidade e suas figuras de representatividade de poder ainda clamam pela metafísica, pela teologia de maneira geral. A tese schmittiana aponta não só para uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e conceitos implícitos na formação do Estado moderno, sem a qual não é possível compreender a origem e o processo de legitimação desse Estado, mas também sugere veladamente uma relação "mais íntima e ampla" entre os dois. Entretanto, não se trata de estabelecer relações puras e duradouras entre teologia e estado, mas de se admitir que, na origem estrutural alicerçante do Estado Moderno, estão fincados conceitos teológicos, de maneira que toda política moderna parte do pressuposto de uma metafísica, ou de uma teologia. Essa estrutura sincrônica da modernidade – teológica e política - resulta na produção de um arcabouço conceitual de explicação do mundo totalmente livre de qualquer transcendência promovendo uma cisão ontológica entre razão e natureza. A partir daí observa-se a adequação de uma estrutura metafísica da modernidade e sua forma política em cinco principais características: 1- a modernidade como a era do sujeito; 2- a modernidade como a era da liberdade; 3- a modernidade como a era da igualdade; 4- a modernidade como a era ateleológica; 5- a modernidade como a era da intimidade¹⁶. Resumidamente, as características apontadas acima

¹⁶ Alexandre De Sá (2004) analisa detidamente as cinco características propostas: a modernidade entendida como a *era dos sujeitos* refere-se a como o homem moderno concebe sua existência – um ente cuja existência se dá de maneira totalmente segura para si mesma, e por tornar-se certo e seguro de si mesmo, o homem moderno concebe-se como *subjectum*. Como sujeito, este homem moderno distingue-se radicalmente de toda natureza e, como pôde conceber-se como sujeito, seguro de si (não – natureza), também concebe Deus como *subjectum*. Deus aparece aqui como um espírito infinito que está a uma distância infinita de sua criação. O segundo ponto – a *modernidade como a era da liberdade* é justamente a era que o homem enquanto sujeito está desvinculado de uma dada natureza, não é mais um ente que cumpre sua natureza política e relacional – é agora um ente solitário, livre de quaisquer determinações, a política moderna, a criação do Estado são os resultados mais visíveis desta premissa. O homem moderno é essencialmente livre, ou seja, a relação entre ele e Deus não está mais sob uma causalidade final, mas sob a perspectiva causalidade eficiente – a liberdade humana é então indeterminada. O homem no estado natural é livre, indeterminado e, corresponde à teologia um Deus que está distante de tudo aquilo que é finito. Desta característica resulta a terceira que é a *era da igualdade* – os homens não são apenas igualmente livres, mas igualmente distantes da perfeição divina. Toda humanidade está a uma mesma distância do divino, daqui se relaciona a posição do Estado: no Estado moderno, todos os súditos estão a uma mesma distância infinita - do seu soberano. O

representam o deslocamento da divindade outrora centrada no Deus cristão para o homem e sua criação – o Estado.

Agamben compartilha e, em certa medida, amplia a tese schmittiana ao enfatizar a primazia do paradigma teológico econômico sobre o teológico político. A partir dessa relação entre teologia e política outras analogias também passam a tomar assento na obra de Schmitt, tais como: o significado do estado de exceção ser para o direito o mesmo que o milagre para teologia – algo inexplicável, portanto; o objetivo da criação do Estado também guarda as devidas semelhanças com a finalidade da criação do mundo por Deus, ambos serviram para estabelecerem a ordem.

Carl Schmitt desenvolve seu pensamento político nas bases do catolicismo desdobrando-se nos embates entre o pensamento liberal e o positivismo jurídico, contra o protestantismo e mais tarde também contra o judaísmo. Através do catolicismo compreende as formas políticas do Estado fazendo uma leitura sobre o poder do Papa. É em seu livro *Catolicismo e Forma Política* de 1923, em que se observa a fortíssima influência do catolicismo, a qual determinou sua visão de mundo e a explicação das relações de poder. Para o autor, é a figura do Papa como vigário de Cristo, que reside toda força do Vaticano, motivo

estado civil, como uma organização artificial, está constituído pela igualdade entre todos os seus membros diante de um soberano que detém uma liberdade, um poder fora do constrangimento de qualquer lei. Como quarta característica, a modernidade emerge como a *era ateleológica*, de modo que, a finalidade do homem moderno não é mais uma determinação da natureza que o conduz a fins que lhe sejam inerentes, como o animal político de Aristóteles, cujo fim natural seria a aquisição de virtudes e hábitos. O homem moderno já não pode esperar que a vida política seja o cumprimento de seu objetivo final e, o Estado moderno não emerge com a finalidade de educar os homens, cultivar suas virtudes, criar meios para uma vida plena no seio da vida política – compete ao Estado moderno apenas possibilitar uma vida segura àqueles que estão sob sua soberania. O Estado é então a causa inevitável resultado não do cultivo da “vida boa”, mas da única vida que é possível ao homem viver. O último ponto, a modernidade como a *era da intimidade*, refere-se a ideia de que como o homem moderno já não é determinado pela natureza, que seria capaz de o fazer atingir uma vida feliz, essa tarefa passa agora para a intimidade. A vida política não é mais direcionada para o cultivo da virtude e obtenção da felicidade, mas somente para obtenção de segurança, Alexandre De Sá conclui que o homem partilha na sua vida política apenas de suas paixões e seus medos. A concepção de felicidade do homem moderno permanece na esfera do privado, a “vida boa” diz respeito a intimidade e privacidade de cada indivíduo. O estado civil moderno garante que a vida de cada indivíduo seja preservada da ameaça de um soberano que ainda detém o poder absoluto, e também deixa a cada um a tarefa de atingir sua própria felicidade. No mesmo sentido, como Deus se encontra fora do mundo permitindo ao homem seu espaço de liberdade, o soberano também, fora da vida de seus súbditos, possibilita ao homem o direito inalienável de defender sua vida juntamente de tudo aquilo que identifica em sua intimidade.

pelo qual perdura esperançosamente até os nossos dias¹⁷ - este é o modelo que deveria ser seguido e não aquele adotado pela Constituição de Weimar de uma democracia representativa, fruto do liberalismo. O Estado é entendido por Schmitt como a única estrutura capaz de sustentar o aparato tecnológico e de dominação, e o líder soberano é o único com poder para subordinar os dispositivos burocráticos e tecnológicos. Defende um modelo plebiscitário que, segundo ele, seria o modo mais verdadeiro de se estabelecer um Estado realmente popular. Será crítico da democracia representativa, do Estado de Direito bem como dos direitos fundamentais previstos na Constituição de Weimar, denunciando o que para ele representariam os riscos do modelo liberal de representação (ALVES; OLIVEIRA, 2013).

Nos anos seguintes Carl Schmitt (2009) desenvolve a obra *O conceito do político* de 1932 e os termos amigo-inimigo como condição transcendental do conhecimento político:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que, simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente o outro, o desconhecido, de modo que, em casos extremos, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial”. (SCHMITT, 2009, p. 28).

Schmitt entende que, como vivemos num mundo definitivamente não pacificado, este mundo é representado pela distinção entre amigo e inimigo¹⁸. Ironicamente ele diz que, no liberalismo político em que não existe o poder

¹⁷ A tese da teologia política que Schmitt defende não é só a existência de um poder político no Estado análogo ao poder do Papa no seio da Igreja, mas também a recusa a doutrina liberal de neutralidade do Estado, base do pensamento de redução do poder político a um enquadramento jurídico. (DE SÁ, 2004).

¹⁸ Em 1935 Schmitt defende as Leis de Nürnberg (denominada por ele como Constituição da Liberdade), que legalizaram o racismo biológico, o qual determinava que todo judeu não seria mais reconhecido, não teria cidadania, pois é justamente um inimigo *substancial* que põe em risco a existência alemã.

soberano como um poder meta-jurídico, tornar-se-ia factível a existência humana sem a diferenciação - amigo e inimigo finalizando também com a política.¹⁹

O auge da atividade política de Carl Schmitt ocorre em Berlim com as obras *O Guardião da Constituição*, de 1931, e *Legalidade e Legitimidade*, de 1932. Esta primeira obra é bastante conhecida pela discussão com Kelsen, é nela que Schmitt defende o presidente do Reich como o verdadeiro guardião da Constituição e, na segunda obra, afirma que seria necessário suspender toda a atividade parlamentar colocando todas as funções legislativas da Alemanha nas mãos do presidente do Reich, pois somente com uma ordem autoritária seria possível enfrentar às ameaças, que para Schmitt seriam, naquele momento, o partido comunista e o partido nacionalista²⁰. Já em 1932, Schmitt atuou como defensor do Reich perante a Suprema Corte em Leipzig, e em 1933 já filiado ao partido nazista caminha para torna-se o grande jurista do Terceiro Reich. De 1933 a 1939 suas obras são carregadas pelo antissemitismo e ideologias nazistas.²¹

Iniciemos agora a apresentação do teólogo Erik Peterson com o qual Schmitt debaterá sobre a legitimidade da teologia e política. Deste polêmico debate é que Agamben fundamenta o conceito de *Oikonomia*.

1.2 O Monoteísmo como problema político

¹⁹ “Uma sociedade liberal é por natureza pacifista e, como tal, só pode combater não um ‘inimigo público’, mas um inimigo de todos e de cada um em nome da humanidade e da paz[...] Deste modo, faltando o poder político soberano capaz de distinguir entre o inimigo público e o inimigo privado, desaparece não a distinção entre amigo e inimigo, mas a distinção entre formas e graus de inimizade. Consequentemente, qualquer inimigo é agora um inimigo privado, uma configuração do mal, um criminoso que deve ser combatido não em função de uma hostilidade pública que tende para a paz, mas em resultado de um ódio pessoal que não cessa senão na aniquilação.” (DE SÁ, 2004, p. 93).

²⁰ Seguindo a ideia dos artigos da constituição de Weimar em que o Guardião da Constituição era o Presidente do Reich: “É expressamente determinado pelo artigo 42 que por meio de seu juramento o Presidente do Reich ‘defenderá a Constituição’. O juramento político sobre a Constituição faz parte, segundo a tradição do direito constitucional alemão, da ‘garantia da Constituição’ e o texto escrito do regulamento constitucional vigente qualifica o Presidente do Reich, de forma nítida o suficiente, de guardião da Constituição.” (SCHMITT, 2007, p.233).

²¹ Com o fim da Segunda Guerra, Schmitt foi mantido preso por soldados americanos em campos de prisioneiros durante os anos de 1945 e 1946, em 1947 é levado a Nürnberg como suposto acusado de crimes de guerra. Como exímio conhecedor das leis e renomado intelectual alemão, Carl Schmitt não foi condenado pelo Tribunal de Nuremberg.

Erik Peterson (1890-1960) nasceu em Hamburgo no seio de uma família luterana, num ambiente indiferente e hostil ao cristianismo. Após seus primeiros estudos decidiu estudar teologia iniciando em Estrasburgo e, passando por várias outras universidades alemãs. Por volta de 1920 termina sua tese doutoral *Heis Theós* (Um Deus) e, o sucesso deste trabalho rendeu-lhe entre 1920 e 1924 um cargo na universidade Göttingen, como professor de História da Igreja e de Arqueologia Cristã. Em 1921 tem início sua relação com os teólogos Karl Barth²², e Kierkegaard – este o influenciará com o pietismo:

Do ponto de vista teológico, talvez tenha sido o pietismo e Kierkegaard aqueles que me deram o impulso decisivo para o retorno à fé católica, embora, ultimamente, todas as estradas do protestantismo tenham levado a Roma. (PETERSON, 1999, p. 11, tradução nossa).

Também esteve em contato com Husserl e Scheler com os quais adquirirá sensibilidade para o metafísico. Na época que esteve em Bona²³ foram publicados seus principais trabalhos como *O que é teologia* (1925), e *A Igreja* (1928). Fez contato com grupo de intelectuais católicos em Munique e, é ali que passa a manter relações mais estreitas com Carl Schmitt com o qual já havia conversado em Bona²⁴. Peterson aprofunda com Schmitt os conhecimentos em Direito, Schmitt, por sua vez, perscruta as dogmáticas teológicas de Peterson e, ali, eles criam uma corrente minoritária de pensamento Católico, chocando o Protestantismo predominante²⁵. No final de 1930 Peterson não consegue mais postergar sua conversão ao catolicismo e, então, por consideração a seus amigos protestantes, recusa as aulas de História Antiga em Göttingen, momento em que passa por muitas dificuldades, não conseguindo encontrar uma nova posição no auge de sua carreira acadêmica, o que o faz pensar até na possibilidade de tornar-se padre. Apenas em 1947 sua situação regularizou-se como professor da Patrística no

²² Barth será um dos intelectuais que Peterson estará sempre em debate; entre 1923 -1924 Barth assiste o curso sobre Tomás de Aquino ministrado por Erik Peterson.

²³ Em 1924 segue para a *Universidade* de Bona como professor nas mesmas áreas, cerca de cinco depois alcança a reitoria da Faculdade de Teologia Evangélica.

²⁴ “O único homem razoável em Bona”, dirá Peterson (PETERSON *apud* CERDEIRA, 2012, p. 38).

²⁵ A amizade dos dois foi a tal ponto que Peterson chegou a ser testemunha do segundo casamento de Schmitt elaborando juntos a petição de anulação do primeiro casamento para ser levada a igreja. Só se separam quando Schmitt se filia ao Partido Nazista. (CERDEIRA, 2012).

Pontifício Instituto de Arqueologia Cristã, em Roma, depois de pouco mais de dez anos trabalhando ali.

Os escritos de Peterson não pretendiam apresentar-se como uma dogmática - ele mesmo criticava a teologia protestante por querer elaborar um sistema da doutrina cristã, tal como pretendia Schleiermacher. Era convicto de que Deus fala de maneira descontínua e em lugares desconexos. Uma das preocupações que perpassam sempre suas obras é a influência recíproca da conjuntura política e religiosa da situação da Igreja Protestante na República de Weimar.

Na obra *O que é teologia* anunciada em uma conferência de 1924, Peterson se dirige a Karl Barth causando grande escândalo na plateia presente. No ano seguinte, foi publicada em Bona, na forma de livreto. Esta obra, como outras de Peterson, são trabalhos de controvérsias, de debates acadêmicos, nesta especificamente está em discussão com os escritos de Barth e Bultmann (representantes da teologia dialética) – ambos afirmavam que teologia significava lidar com a Palavra de Deus. Peterson se manteve sempre distante da História das Religiões (*Religionsgeschichtliche Schule*) representada pela teologia liberal e da teologia dialética. A primeira utiliza e distingue-se por privilegiar o método histórico como critério epistemológico²⁶ e, diante do reducionismo do cristianismo ao estudo histórico, virá a teologia dialética na tentativa de recuperar a palavra de Deus como tema central da teologia. Para Harnack, representante maior da teologia liberal, a teologia deve ser essencialmente ciência enquanto, para Barth, deveria ser pregação. Antagonicamente a ambas as propostas, Peterson afirma que a questão que se impõe está na articulação da fé, revelação, igreja e dogma, em outras palavras, para ele, a teologia deveria se ocupar do dogma, sendo sua tarefa principal argumentar, não falar e muito menos pregar. Exegese bíblica não deve ser confundida com teologia e uma teologia sem dogma é para ele algo fantasioso.

Em *A Igreja* (1928) Peterson continua debatendo com Harnack mas sem esquecer de Barth. Aqui vai tratar sobre a autoridade da igreja apresentando toda uma eclesiologia. Promove primeiramente uma discussão acerca dos judeus – os judeus não creram em Jesus e, por isso, o reino de Deus não foi consumado; o

²⁶ Segundo o prólogo de Gabino o Uríbarri (1999) a teologia liberal pode ser caracterizada por: a) assunção rigorosa do método histórico-crítico e seus resultados, b) relativização da tradição da Igreja, em particular da cristologia, e c) leitura predominantemente ética do cristianismo.

judaísmo foi um dos temas centrais dos escritos petersonianos. O teólogo afirma que a Igreja promoveu mudança significativamente radical ao romper com a escatologia judia propondo uma mais nova, e esta ruptura foi a mais importante decisão da igreja primitiva. E como última declaração nesta obra diz que somente por meio da Igreja foi dada a premissa do Espírito Santo dos doze apóstolos irem aos gentios. Nesse sentido, os apóstolos tomam uma decisão jurídica que exigirá aceitação dos demais crentes – desde então, entende Peterson que a Igreja não pode mais evitar tomar decisões jurídicas vinculadas aos dogmas. Para Peterson a Igreja tem sua raiz na *ecclesia* – reunião em assembleia dos cidadãos para tomadas de decisões, ou seja, a Igreja representa essa reunião nos novos cidadãos da cidade celestial, os quais também estão reunidos para tomarem decisões quanto aos dogmas, ao culto, a liturgia. Esse aspecto público da Igreja é parte constitutiva da Igreja, e totalmente diferente da publicidade política, segundo Peterson. Dadas essas premissas convictamente expressas por Peterson, o próprio Harnack o escreve entendendo que o protestantismo não tinha mais que duas saídas – biblicismo ou catolicismo.

Sobre o livro *Os Anjos e a Liturgia* de 1935 cujo subtítulo seria: “Sobre a publicação e o significado dos santos anjos na adoração”, Peterson esclarece alguns equívocos sobre o escrito anterior *A Igreja*, agora sobre o aspecto do culto. Nesta obra entrelaçam-se os maiores temas petersonianos, são eles: liturgia, mística e política. A tese central deste trabalho mostra como as ações cultuais da Igreja devem ser entendidas. Os anjos celestiais participam das ações terrestres, ou é o contrário, todo culto realizado pela Igreja na Terra é uma participação no culto celeste realizado pelos anjos?²⁷ Parte-se do fato de que os apóstolos abandonaram a Jerusalém terrestre, isto implica necessariamente na impossibilidade de qualquer teocracia terrena para o cristianismo. Não há para Peterson nenhuma *polis* terrena que possa reivindicar o lugar da cidade de Deus. De qualquer maneira, os cristãos, ao abandonarem a Jerusalém terrestre, passam a formar a Jerusalém celeste, a qual é de fato uma *polis*, pois está governada por um rei que tem consigo toda corte celestial dos anjos.

²⁷ Agamben utiliza essa obra em seu capítulo sexto (Angelologia e Burocracia) no livro *O Reino e a Glória*.

São os anjos que dão à igreja o caráter público porque são eles que, como guardas, estão ao lado do corpo do rei, também estão organizados segundo uma hierarquia determinada, e, quando a Igreja está reunida para a liturgia eles estão presentes caracterizando a celebração não mais como uma mera congregação social dos fiéis, mas a Igreja passa a participar do culto celestial da *polis* celeste. A liturgia terrestre participa efetivamente da liturgia celeste e, desta maneira, se cruzam os temas, liturgia e política, essenciais para Peterson que afirmará que o culto cristão guarda uma relação genuína com a esfera política. Esses escritos sobre os anjos convertem-se em uma preparação para o tratado sobre o monoteísmo, no qual Peterson irá contrapor a verdade do mundo político com a verdade da revelação - neles, ele claramente demonstra sua preocupação com a situação política da Alemanha. O poder político não poderia de forma alguma ser legitimado teologicamente. Segundo Peterson é na crucificação de Jesus que o poder deste mundo, no caso o império romano, não foi capaz de assimilar a revelação da realeza do Filho do homem e, então, nenhuma realeza política poderá aspirar uma realeza sacerdotal – toda legitimidade do poder político foi então suspensa.

Sua grande obra de maior repercussão foi *O Monoteísmo como problema político* publicada em 1935 aparecendo como um desdobramento de sua laboriosa tese *Heis Theós*.²⁸ Em carta escrita a Friedrich Dessauer, Peterson diz que a intenção desse tratado era acertar um golpe na *Reichstheologie* - Teologia do reino, movimento dentro do catolicismo, cuja ideia principal era relacionar o Terceiro Reich como continuação do Sacro Império Romano Germânico – sendo Carl Schmitt um dos seus mais vivazes adeptos.²⁹ Nessa questão Peterson filia-se à interpretação de Agostinho, em que se trata de um exemplo histórico com sérios problemas nas teologizações de ideologias.

²⁸ A obra fora publicada em 1935 logo após a subida do Führer ao poder (1933), concomitantemente a ruína da República de Weimar. Além dos problemas internos da Alemanha pós sanções do Tratado de Versalhes em 1919, a crise na bolsa de valores de Nova Iorque em 1929 agravou ainda mais a situação alemã – nesse período chegou a 5 milhões o número de desempregados no país. A partir daí o Partido Nacional Socialista Alemão frente à crise política no Reichstag, consegue colocar Hitler como Chanceler da Alemanha.

²⁹ A *Reichstheologie* relaciona o monoteísmo (único Deus) com a necessidade de um único *Führer*. O Terceiro Reich era entendido, então, como uma secularização do reino de Deus – algo que Peterson rechaçava intensamente se apoiando convencidamente em Agostinho que já afirmava a impossibilidade de o Império Romano ser considerado uma secularização do reino de Deus, tampouco não poderá se justificar teologicamente que o Terceiro Reich também seria uma realização do reino divino.

Peterson inicia seu tratado invocando Santo Agostinho e defendendo a ideia de que a atividade política do cristão só seria possível se ele assumisse sua fé no Deus Trino - fé que está muito além do judaísmo e paganismo, do “monoteísmo” e do “politeísmo”. Remontando a Aristóteles: “Os seres não querem estar mal governados. Não é bom que muitos mandem; que haja um só senhor.”³⁰ O teólogo propõe uma arqueologia sobre o termo “monarquia” partindo do caso de Aristóteles que, não utiliza o vocábulo “monarquia”, mas sim a ideia - no seu sentido duplo de que a monarquia divina é o único poder coincidindo com o “ser poderoso” (único detentor desse poder). Peterson explica que a meta do livro 12 de *Metafísica* era apresentar Deus como algo que transcende todo o movimento e, para tal feito, o autor faz alusão ao movimento tático dos guerreiros no exército, seguindo um plano de batalha do general que está oculto:

No escrito *Sobre o mundo*, em vez disso, Deus é um tipo de manipulador de fantoches que, movendo um único fio, produz a multiplicidade de movimentos do mundo (PETERSON, 1999 p. 53, tradução nossa).³¹

Para o autor do escrito, importa, segundo Peterson entender se Deus é a única hipótese de “força” que atua no mundo, e, se Deus é a suposição da “força” que age no mundo, Deus não é uma “força”. No tratado *Sobre o mundo*, o autor não destaca o monarca, mas deixa-o permanecer oculto em seu palácio, velado como o artista das marionetes, Peterson defende que, o que se vê é apenas sua força atuando no mundo como um poder invisível, assim tem-se que – “O rei reina, mas não governa”.

Na sequência sobre o uso do termo “monarquia” Erik Peterson apresenta Fílon de Alexandria³². Ele é o primeiro filósofo a utilizar o termo tratando das leis da

³⁰ “Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor (ARISTÓTELES *apud* PETERSON, 1999, p. 51, tradução nossa).

³¹ “En el escrito *Sobre el mundo*, en cambio, Dios es una suerte de manipulador de marionetas que, moviendo un solo hilo, produce la multiplicidad de movimientos del mundo”.

³² Fílon de Alexandria (15 a.C./c. 50 d.C.) é contemporâneo de Jesus e grande conhecedor da filosofia de Platão, de Aristóteles e dos Estóicos. Fílon será decisivo quanto a questão dos deuses intermediários, para ele não se deve confundir o Rei com os seus servidores e porteiros, em outras palavras, o filósofo recusa incisivamente o culto a diversos deuses advindos principalmente da teologia pagã, o que no plano religioso seria idolatria. Essa teologia política de Fílon foi de fundamental importância aos apologetas cristão do século II face ao politeísmo, ocorrendo como um recuo na perspectiva cristã de trindade, e isso se observa na questão do monarquianismo: “A expressão extrema desta doutrina foi a heresia denominada monarquianismo — ou modalismo sabelianista: Noeto, Práxeas, Sabélio, etc. —, condenado por negar a

monarquia divina – entendendo Israel como uma teocracia – povo regido por um rei divino. “Um povo e um Deus; essa é a solução judia” (PETERSON, 1999, p. 55). A legislação sagrada de Israel é entendida como um modo de legislação profana de uma *polis* ideal. O modo como Fílon fala sobre monarquia divina está relacionado ao seu interesse nas questões sobre a pluralidade nos princípios metafísicos, ou seja, para ele monarquia divina está em oposição com as concepções de oligarquia, poliarquia, oclocracia. Peterson conclui o pensamento de Fílon da seguinte maneira: depois de uma oclocracia, Deus restabelece a ordem por meio de uma monarquia e não de uma democracia.

Os apologetas Justino, Taciano e Teófilo de Antioquia também empenharam-se em discutir sobre o conceito de monarquia e, segundo Peterson, este conceito está enraizado com o conceito de monarquia do judaísmo alexandrino³³, o qual era definitivamente um conceito político/teológico que consistia em fundamentar a superioridade religiosa do povo judeu frente ao paganismo – algo que mais tarde os cristãos o fariam: toda a literatura missionária da Igreja Católica utilizaria o conceito político-teológico da monarquia divina para se sobrepôr como o “povo de Deus”, da Igreja de Cristo, sobre os demais gentios, politeístas.

Eusébio de Cesaréia, conhecido também como “pai da história eclesiástica”³⁴ dá um passo a mais ao fazer uma relação direta entre o império romano e o cristianismo afirmando que esta relação não era somente coincidência providencial, mas uma ligação causal de natureza teológica³⁵ - o imperador

diferença real do Pai, do Filho e do Espírito Santo, os quais eram assim considerados meros modos ou faces da mesma substância divina, em si una e única, mas que para nós podia assumir historicamente três rostos (máscaras). Em termos teológicos diz-se que se introduziu uma ruptura abrupta entre a *theologia* (Deus em si) e a *oikonomia* (Deus para nós)” (ROSA, 2008, p. 10). Celso, autor pagão de ideologia imperial foi um dos grandes defensores do politeísmo grego, pregando justamente o contrário de Fílon- para Celso, assim como o Grande Rei persa precisava de sátrapas e outros funcionários que faziam com que suas ordens fossem cumpridas, assim, o Deus Supremo requer intermediários, que lhe prestem culto, pois representam o próprio Deus.

³³ “A expressão *monarchia* é uma notável composição verbal helenística de *monas* e *mia arché*. Provavelmente, foi em Alexandria que pela primeira vez se efetuou a junção da divina *monas* – conceito numérico pitagórico- com *arché*, formando *monarchia*.” (MOLTMANN, 2000, p. 140).

³⁴ Nasceu entre os anos 260-265, provavelmente em Cesaréia, na Palestina, como não há registros de seus familiares conclui-se que tenha sido escravo. Escreveu *História Eclesiástica* por volta do ano 311. (DE CESARÉIA, Eusébio, 2014, p. 13).

³⁵ Grandes Impérios sempre procuram uma teologia, ou por serviços de um teólogo (um intelectual de serviço), que possa legitimar a transcendência do imperador.

Augusto, seguido de Constantino, ao proporcionar paz a todos seria o claro sinal da existência do único Deus no céu. Essa era a paz escatológica prometida pelos profetas e alcançada no império de Augusto/Constantino.³⁶ Para este teólogo, admirador de Constantino, o Grande, críticas e zombarias não lhe faltaram, como ser chamado de cesáreo-papista, sendo a mais ofensiva delas proferida pelo teólogo Overbeck de Baasel ao apelidá-lo de “penteado teológico real das perucas imperiais”(SCHMITT, 2006, p. 109), não por acaso, Eusébio era extremamente fiel e admirador dos imperadores romanos: “Mas quando o Senhor e Salvador apareceu e ao mesmo tempo Augusto tornou-se o primeiro soberano romano das nações, a poliarquia pluralista e a paz estenderam-se por todo o mundo”³⁷. Como Constantino não poderia ser *isothéos*, igual a Deus, título análogo ao que era concedido aos Imperadores pagãos, por considerar blasfêmia, criou-se, na liturgia grega, o título excepcional de “igual aos Apóstolos” e “bispo para fora da Igreja”, “bispo dos bispos”, uma espécie de décimo terceiro apóstolo.

De maneira previsível, Erik Peterson buscará inúmeros argumentos para negar as teses eusebianas dizendo que há “falta de trato exegético” da parte de Eusébio ao considerar cumpridas as promessas proféticas de paz aos povos nesse período de tempo que foi o Império Romano. Para Eusébio, o monoteísmo é inaugurado com a monarquia de Augusto, isto é, vincula-se metafisicamente tão somente ao Império Romano que completa-se com Constantino³⁸ ao vencer as últimas batalhas do paganismo expulsando os opositores da monarquia divina. Peterson enxerga o monoteísmo defendido por Eusébio como um problema, porque é visto sob o ponto de vista histórico e político e não escatológico – todas as

³⁶ Para compreendermos melhor a posição de Eusébio é importante considerar as transformações políticas e teológicas ocorridas no início do século IV, sendo a mais importante delas o fato de o cristianismo ter abandonado a categoria de religião perseguida de catacumbas, para uma religião não meramente reconhecida como as demais, mas como religião oficial do Império Romano. Com efeito, a Igreja, passa a receber inúmeros benefícios, só no ano de 313 foram construídas em Roma mais 40 Igrejas, além das edificações dos Lugares Santos, em Jerusalém. Em contrapartida é sabido que Constantino quis ser batizado no rio Jordão, como Cristo, que mandou construir em Constantinopla um mausoléu em que no centro ficaria seu túmulo rodeado do monumento fúnebre dos doze apóstolos – imitando claramente o mausoléu da Basílica do Santo Sepulcro, que ele mesmo mandou construir em Jerusalém, onde o túmulo de Cristo está no centro rodeado dos apóstolos. (ROSA, 2008).

³⁷ “Pero cuando apareció el Señor y Salvador y al mismo tiempo llegó a ser Augusto el primer romano soberano de las nacionalidades, se disolvió la poliarquía pluralista y la paz se extendió por el mundo” (EUSÉBIO DE CESARÉIA, *apud* PETERSON, 1999, p.81).

³⁸ O único monarca na terra – Constantino, corresponde para Eusébio, ao único monarca divino no céu. O tema eusebiano é sem dúvida nenhuma uma compatibilidade mútua entre o monoteísmo cristão e o império romano.

profecias cumpridas do Antigo Testamento no Império Romano são opções triviais feitas pelo império romano, não se pode concluir que, de fato, sinalizaram as realizações proféticas uma vez que são puramente acontecimentos históricos e políticos. Embora Peterson critique Eusébio de Cesaréia, ele reconhece que o cristianismo foi decisivo para reforçar a busca pela paz no Império Romano e que as palavras “império romano”, “paz” e “monoteísmo” estão de fato, indiscutivelmente associadas. As ideias de Eusébio foram amplamente repercutidas e utilizadas em toda patrística. Teólogos antioquenos como Teodoro e Teodoreto conheceram e aprofundaram as ideias eusebianas.

Importante também destacar que o historiador da igreja esteve envolvido nas questões sobre o arianismo³⁹. Eusébio era amigo de Ário (fundador do arianismo), também simpatizante e partidário do arianismo, contra os que defendiam a consubstancialidade do Verbo com o Pai. Por causa disso, e por se recusar a aderir a uma fórmula de fé, cujo teor condenava veementemente os ensinamentos de Ário, no final de 324 Eusébio foi excomungado. Já no ano seguinte, Eusébio de Cesaréia está reabilitado no seio da Igreja, fazendo parte do Concílio de Nicéia à frente de um grupo já bastante submisso à ideia predominante, a qual defendia a consubstanciação das três pessoas da trindade.⁴⁰ Manteve-se distante de seu

³⁹ Os séculos IV e V foram marcados por períodos de grandes heresias na Igreja, daí haver inúmeras discussões acaloradas e célebres concílios com os chamados Padres da Igreja. No século IV, as discussões estavam assentadas principalmente em torno da questão trinitária, no ser de Cristo, na unidade de Deus criador e salvador. A Igreja tinha de dar conta de definir a relação entre as pessoas da trindade. Ário ou Arius de Alexandria, foi educado por Luciano de Antioquia (mártir da fé cristã), antes de ser afastado era presbítero em Alexandria, sua cidade era um centro do pensamento helenístico, em que o cristianismo se expandia nas classes mais cultas. Como fundador do arianismo, sua doutrina tinha como ponto central a ideia de que o Pai é o único não-gerado, não-criado, eterno e sem princípio, o único que é a origem, por isso anterior ao Filho, senão, segundo sua doutrina, haveria dois não-gerados e a negação da unicidade de Deus. Houve, para Ário, um tempo em que o Verbo não existia, portanto, ele não é eterno, é pura criatura - a primeira e superior às demais. Em 318 o bispo Alexandre, o qual vê importância salvífica na pessoa de Jesus, convocou um sínodo em Alexandria. Este sínodo excomungou Ário e mais alguns bispos e sacerdotes. Ário dirigiu-se a Cesaréia onde Eusébio, que já o defendera no sínodo de Nicomédia, deu-lhe abrigo e exaltou sua doutrina. Atanásio era crítico ferrenho do arianismo expondo sua visão em três pontos: 1- a doutrina ariana reduzia a trindade em três espécies de deuses – uma maior e duas menores, o que gerava um politeísmo totalmente alheio a toda tradição judaico-cristã; 2- a tradição litúrgica da Igreja pregava a igualdade entre os membros da trindade; 3- somente a divindade poderia realizar a salvação e o Filho de Deus assumiu a humanidade completa – o *Logos* assumiu-se como ser humano como, também, tornou-se homem. O Imperador Constantino convicto que deveria ser juiz entre os dois partidos que se formaram - pró e contra Ário - resolveu convocar um novo Concílio, o Concílio de Nicéia em 325. (MONDONI, 2001).

⁴⁰ Já neste Concílio proibiu-se o uso de afirmações de fé, especialmente as da doutrina trinitária, com finalidades políticas. Mas a recusa mais enfática sobre a teologia política, vem num primeiro momento dos chamados *Teólogos da Trindade*, os Padres Capadócioc: Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa.

amigo Ário mas, também, de Atanásio, cuja defesa era radical quanto à aceitação de uma total consubstancialidade na trindade. Eusébio propunha algo conciliatório entre as duas correntes que, todavia, não solucionava a problemática. Como o imperador Constantino era quem presidia o concílio e se colocou declaradamente contra Ário, Eusébio resignou-se e, para agradar o imperador, assinou o símbolo de fé que pregava essencialmente a consubstancialidade ao Pai.⁴¹ Pode-se dizer que, teologicamente, Eusébio de Cesaréia situa-se no meio caminho, numa posição de subordinacionismo teológico (arianismo mitigado), segundo a qual “Deus Pai reina” e o “Filho governa”. (ROSA, 2008).

Erik Peterson coloca em xeque as ideias eusebianas pois, na medida em que Eusébio defende o arianismo (distinção das três pessoas na trindade), ele afirma que o conceito de monarquia divina não equivaleria mais à monarquia terrestre do império romano (um imperador, um único poder): distinguindo as três pessoas da trindade, Eusébio ameaça toda unidade construída em torno do monoteísmo. O dogma da trindade tornou-se, naquele momento, algo notoriamente político. Mesmo após as discussões sobre o arianismo no concílio de Nicéia, o tema da monarquia divina não se esgotou, mas perdeu seu aspecto político-teológico.⁴² Peterson considera que a doutrina trinitária desfere um golpe mortal em todas as tentativas de se instrumentalizar o religioso pelo político e vice-versa e, é com Gregório de Nazianzo⁴³ que esta doutrina ganha força. Nazianzo repele totalmente as ideias de Eusébio de Cesaréia - não existe nenhuma analogia entre a monarquia divina e realidades criadas, ou seja, a transcendência de Deus é absoluta, seguindo na mesma linha de Agostinho ao negar qualquer identificação entre o império romano e a cidade de Deus. Segundo Peterson, é na obra *Discurso teológico* que Gregório apresenta sua profundidade teológica:

⁴¹ Para Eusébio de Nicomédia, a teologia ariana seria bem mais favorável ao Imperador, no plano político, pois, para Ário, somente o Pai é verdadeiramente Deus e, assim, justificar-se-ia a existência de todos os funcionários e intermediários (tal como é o papel de Cristo no Arianismo).

⁴² “[...] esse monarquismo monoteísta era e continua sendo uma ideologia político- religiosa particularmente perturbadora. Trata-se do pensamento básico da universal religião da unidade: um Deus – um *Logos* – uma humanidade, o que devia apresentar-se no Império Romano como solução para muitos problemas de uma sociedade multinacional e multireligiosa. O dominador do mundo em Roma devia corresponder exatamente à imagem do dominador do mundo no céu.” (MOLTMANN, 2000, p.141).

⁴³ Ou Gregório Nazianzeno (329-389), foi patriarca em Constantinopla e um dos teólogos mais conhecidos da era patrística, é também lembrado como “teólogo trinitário” devido a sua significativa importância nessa temática.

(...) afirma que as doutrinas sobre Deus resumem-se em três: anarquia, poliarquia e monarquia. As duas primeiras semeiam confusão e barulho em Deus, liquidando-o. Os cristãos, por outro lado, professam a monarquia de Deus. Mas não uma monarquia unipessoal, porque essa monarquia carrega dentro de si o germe da dissensão, mas a monarquia do Deus trino. Esse conceito de unidade não tem correspondência na criatura. Com essas considerações, o monoteísmo é eliminado teologicamente como um problema político. (PETERSON, 1999, p. 93, tradução nossa)⁴⁴.

Já em vias de terminar seu tratado Erik Peterson argumenta fragilmente que os Padres da Igreja tinham consciência de que o monoteísmo é de origem judia e que, portanto, o monoteísmo como problema político surgiu da fusão entre a cultura helenística e a fé judia em Deus. Para o teólogo criou-se uma espécie de amálgama entre a monarquia divina e o princípio monárquico advindo da filosofia grega, o que funcionou para o judaísmo como um *slogan* político teológico, pois à medida em que a igreja ia se expandindo através do império romano, também assumia como propaganda o conceito político teológico que, mais tarde, vai se chocar com a concepção pagã de teologia política. Peterson encerra sua obra reiterando que com a doutrina da Trindade finda teologicamente a questão do monoteísmo como problema político, libertando completamente a fé cristã de qualquer relação com o império romano - “*Somente em um terreno judeu ou pagão pode surgir algo como uma ‘teologia política’*” (PETERSON, 1999, p. 95, tradução nossa)⁴⁵. O monoteísmo trinitário representa para Peterson algo como uma antiteologia política.

A denúncia de Erik Peterson é, pois, uma posição *de jure*. O que ele quer dizer é que a doutrina trinitária é uma instância crítica, por antecipação, de todas as tentativas de estabelecer uma relação directa entre Deus e a esfera do poder político. A Trindade é, *de jure*, um respaldo contra todas as tentações imperialistas, tirânicas, absolutistas, totalitárias ou fascizantes e que, sob a pretensão de estarem na posse da *Monoarquia*, reivindicam para o exercício do poder uma certa aura de Sagrado [...] (ROSA, 2008, p. 20).

⁴⁴ “...afirma que las doctrinas sobre Dios se resumen en tres: la anarquía, la poliarquía y la monarquía. Las dos primeras siembran confusión y alboroto en Dios, para acabar liquidándolo. Los cristianos, en cambio, profesan la monarquía de Dios Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema.”

⁴⁵ “Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una ‘teología política.’”

Como o intuito de Peterson era negar a existência de uma teologia política, principalmente porque ela está emaranhada com a teologia cristã, propõe uma análise não muito esclarecedora sobre a representação da divindade entre diferentes povos (cristãos, judeus e pagãos) e suas consequências políticas. Nesse sentido o teólogo afirma que teologia política é apenas um pensamento político, não a qualificando a vista disso como parte da teologia. Analisando as origens das divindades para os diferentes povos, apenas pagãos e judeus poderiam acolher tal pensamento (teológico-político), segundo o teólogo católico. A concepção divina dos cristãos está amparada na Trindade, de modo que eles surgem como um novo povo lavado pelo sangue do Cordeiro; a dos judeus no Monoteísmo, pois consideram-se o povo escolhido por Deus e a única possibilidade política é a teocracia dirigida pelo povo de Israel. Por fim, a concepção divina dos pagãos é o Politeísmo, o qual acaba neutralizando a diferença entre os povos, pois acreditavam que os deuses de cada povo conviviam pacificamente em um *panteón*. Essa representação pagã é inspirada nos sátrapas⁴⁶ do Grande Rei persa, que Peterson traduz através da expressão “*o rei reina, mas não governa*”. Desse modo, tanto judaísmo como paganismo poderiam para o teólogo, estabelecer aliança entre a divindade e o povo⁴⁷ – justamente o que a *Reichstheologie* pretendia: tornar o povo alemão um povo escolhido. Segundo Peterson a igreja cristã advinda de judeus e gentios jamais poderia enveredar por tais concepções aliando-se metafisicamente com Jerusalém, Império Romano ou qualquer outro império terrestre. “A atividade política do cristão só é possível no pressuposto da fé no Deus trino. Essa fé vai além do judaísmo e do paganismo, do ‘monoteísmo’ e do ‘politeísmo’ (PETERSON, 1999, p. 50, tradução nossa).⁴⁸

⁴⁶ Nome utilizado no antigo império Persa para referir-se aos governadores das províncias, as chamadas satrapias. Os sátrapas eram nomeados pelo Rei que enviam espiões (os olhos e ouvidos do rei) para observar suas administrações. Mesmo após a conquista de Alexandre o Grande esse sistema foi mantido.

⁴⁷ A obra petersoniana não aprofunda as ideias da *Reichstheologie* com o extermínio dos judeus, entretanto Agamben, no final do capítulo “Os dois paradigmas” do livro *O Reino e a Glória*, comenta: “Se o advento escatológico do Reino só se tornará concreto e real quando os judeus tiverem se convertido (posição de Peterson), então a destruição dos judeus não pode ser indiferente para o destino da Igreja. Peterson encontra-se provavelmente em Roma quando ocorreu, em 16 de outubro de 1943, sob o silêncio cúmplice de Pio XII, a deportação de um milhar de judeus romanos para os campos de extermínio. É lícito perguntar se, naquele momento, ele se deu conta da terrível ambiguidade de uma tese teológica que ligava a existência e a realização da Igreja à sobrevivência ou ao desaparecimento dos judeus.” (AGAMBEN, 2011, p. 29).

⁴⁸ “La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. Esa fe cae más allá del judaísmo y el paganismo, del ‘monoteísmo’ y el ‘politeísmo’.”

1.3 Schmitt x Peterson

Segundo Gabino Uríbarri a divergência entre Schmitt e Peterson não se dá pelas distintas interpretações históricas sobre o Império Romano mas à concepção de ambos nas relações entre a esfera política e a teologia. Para o primeiro, há como uma transferência direta entre os conceitos da teologia para a política, para o segundo, esse movimento ocorre de forma contrária: da política à teologia. A *Reichstheologie* é um certo amálgama entre o Estado e a Igreja, algo que Peterson rejeita levantando sua voz contra uma legitimação teológica na ordem política – a teologia não poderia justificar uma publicidade política. (PETERSON 1999).

É Carl Schmitt, na segunda parte de *Teologia Política* (1969), que havia provocado novamente o debate, embora seu debatedor já estivesse falecido há nove anos. O jurista retoma, então, a principal obra petersoniana: “A legenda diz que aquele curto tratado de 1935 teria resolvido, terminantemente, toda Teologia Política” (SCHMITT, 2006, p. 62). Faz análise detalhada argumentando ponto a ponto as teses do teólogo. Na essência do tratado, Schmitt observa as confrontações que Peterson faz entre Eusébio de Cesaréia e Santo Agostinho, cuja fundamentação consiste em demonstrar que tanto o caso Eusébio como o período do império romano deveriam servir de exemplos para toda problemática de que deriva a Teologia Política – “Nós tentamos aqui provar com um exemplo concreto a impossibilidade teológica de uma ‘teologia política’” (PETERSON, 1999, p.123, tradução nossa)⁴⁹. Isto é, todas as especulações sobre “monarquia divina” de judeus e gentios devem ser caracterizadas como teologia política, porém não como teologia cristã. Do lado oposto a Eusébio de Cesaréia, estão os três teólogos capadócijs Basílio, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa como os verdadeiros defensores de uma teologia fundamentada na trindade ortodoxa e dogmaticamente incontestável. Schmitt rebate essas afirmações de Peterson dizendo que a figura do bispo Eusébio, bem como a comparação de Constantino a Hitler ou Stalin é estreitamente limitada já que a comparação dos paralelos históricos 325 e 1935 não é científica e nem teologicamente permitida. “Retrospectivas imaginárias não são seara para argumentos teológicos” (SCHMITT, 2006, p. 124). O jurista provoca

⁴⁹ “Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una ‘teología política.’”

ao dizer que: da mesma forma que a paz terrena de Augusto/Constantino (preposição em que Eusébio acreditava) não acabou com as guerras e lutas civis, a paz agostiniana da Cidade de Deus teria por acaso acabado? O milênio com papas e imperadores cristãos reconhecidamente pela teologia de Agostinho como período de paz, também fora um milênio de guerras. Destarte, com a doutrina cristã da trindade dos capadócijs e a teologia pacificadora de Santo Agostinho toda teologia política estaria resolvida?

Schmitt conclui o tratado de Peterson basicamente em três sentenças, que são: 1- a doutrina da monarquia divina e a interpretação da *Pax Augusta* na escatologia cristã teriam que fracassar frente ao dogma da trindade; 2- O monoteísmo como problema político então está resolvido e o cristianismo liberto das amarras do império romano, rompendo-se também com toda e qualquer “teologia política”; 3- Somente no campo do judaísmo e paganismo poderia haver algo como uma “teologia política”. Aprofundando-se em cada uma delas, o jurista afirma à vista disso, que estaria “resolvido, teologicamente, o monoteísmo como problema político” - esse seria o ponto decisivo para desbancar as teses de seu debatedor:

Como quer uma teologia que, decididamente, se destitui da política, *resolver*, teologicamente, uma grandeza política ou uma prerrogativa política? Se *teológico* e *político* são dois âmbitos substancialmente diferentes – distintos *toto caelo* – então, uma questão *política* somente pode ser resolvida politicamente. [...] Se ele oferece uma resposta teológica a uma questão política, o que ocorre é uma simples renúncia ao mundo e ao âmbito político ou uma tentativa de reservar-se efeitos ou influências diretas ou indiretas para o âmbito político. (SCHMITT, 2006, p. 135).

O embate torna-se mesmo pujante na retomada da expressão latina, *rex regnat sed non gubernat* (o rei reina, mas não governa), pelo teólogo Erik Peterson, com a qual centraliza-se toda a discussão do monoteísmo judaico e pagão.⁵⁰ Schmitt diz que Peterson quer interpretar um pensamento que para ele é judaico-helenístico com uma teologia política monoteísta quando, na verdade, essa fórmula não é teologia e sim “pura metafísica” não tendo originalmente nenhum sentido político-teológico. Com esse argumento histórico Schmitt quer enfraquecer

⁵⁰ “Ela é citada, expressamente, não menos que sete vezes (p. 19,20,49,62,99,117,133).” (SCHMITT, 2006 p. 99).

Peterson: “considero justamente essa intercalação, nesse contexto, como a mais interessante contribuição apresentada por Peterson – talvez inconscientemente – à Teologia Política.” (SCHMITT, 2006, p. 97).

Todavia, o que Erik Peterson desejava demonstrar era:

A proposição que diz Deus reina, mas não governa, deriva então a consequência gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo – das forças demiúrgicas, que podem também ser consideradas sob a categoria dos funcionários – é mau ou, em outras palavras, o governo sempre erra.” (PETERSON, 1999, p. 54, tradução nossa).⁵¹

Embora Schmitt tenha defendido o poder ilimitado do soberano de maneira que qualquer tentativa de divisão do poder entre Reino e Governo era vista por ele com hostilidade, reconhece haver um significado positivo na separação – à distinção entre *auctoritas* e *potestas*. Diante do soberano que não governa aparece, agora, na pessoa do chanceler Adolf Hitler, não apenas uma função de governo, mas uma nova figura do poder político denominada por ele de *Führung*, ou seja, o soberano possui, agora, tanto a *auctoritas* (ou seja, um poder sem execução efetiva), como a *potestas* (um poder de exercício). Nesse sentido é que a leitura de Schmitt sobre a preposição petersoniana é a demonstração não da impossibilidade de uma teologia política, tal como se desejava, mas a separação clara existente no plano político entre reino e governo, e, no teológico, entre *arché* (um princípio) e *dynamis* (poder ativo) em Deus.

Para o teólogo, a distinção entre reino e governo tinha suas raízes apenas na teologia política judaica e pagã, contudo encontra-se também nos teólogos cristãos dos séculos III e V, quando já elaboraram a distinção entre ser e *oikonomia*, entre racionalidade teológica e racionalidade econômica. Essa separação rendeu a Agamben um aprofundamento rigoroso na distinção entre Reino e Governo.⁵²

⁵¹ “La proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado de Dios es bueno, pero el gobierno del demiurgo, o sea, de las –fuerzas demiúrgicas, que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios-, es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón.”

⁵² Peterson ao final, sugere a separação definitiva entre imanência e transcendência, já Schmitt traz a transcendência para a imanência e vice-versa. Ao recuperar e aprofundar esse diálogo, Agamben estaria tendendo mais para algum dos lados, ou propondo algo inovador? Teríamos um novo Deus na contemporaneidade? Tudo seria apenas imanência?

1.4 Reino e Governo

Como visto anteriormente, Peterson utiliza já na introdução de sua obra o tratado pseudoaristotélico *De mundo*, apresentado como uma ponte que liga a política aristotélica e a concepção judaica da monarquia divina. Em Aristóteles Deus é o princípio fundante de todas as coisas e comparado por Peterson a um titereiro que invisivelmente move os bonecos pelos fios - assim também o rei dos persas, escondido em seu palácio governa o mundo através de ministros e funcionários. Agamben afirma que no livro L da *Metafísica* de Aristóteles já está marcadamente presente a distinção entre Reino e Governo, mesmo livro com o qual Peterson inaugura seu tratado contra a teologia política. Em tal livro, conhecido como a “teologia” de Aristóteles, Deus aparece como o motor imóvel de todas as coisas o que significa, em última instância, que:

O motor imóvel como *arché* transcende e a ordem imanente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, tanto humano quanto divino - deve manter junto esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente. (AGAMBEN, 2007, p. 96).

Agamben compreende que, mesmo não sendo seu objetivo, o legado de Aristóteles à política ocidental é o de um paradigma divino no mundo atuando como um sistema duplo – de um lado representado pela transcendência e de outro pela imanência de ações e causas segundas, de maneira que o deus aristotélico relaciona-se ao paradigma Reino – Governo: “O deus de Aristóteles [...] é um *roi fainéant*, um rei folgazão: o rei reina, mas não governa”. (DURANT, *apud* AGAMBEN, 2007, p. 99). O pensamento medieval e, por conseguinte a teologia cristã recebem do aristotelismo o princípio do paradigma do ser transcendente e todo problema ontológico da relação entre Deus e o mundo. A visão medieval de mundo é apresentada por Tomás de Aquino através do conceito de ordem que faz remissão ao aristotelismo:

É preciso considerar, pois, uma dupla ordem nas coisas. Por um lado, a ordem pela qual cada coisa criada está ordenada para outra coisa criada. Por outro, a ordem pela qual todo criado está ordenado para Deus. (TOMÁS DE AQUINO, *apud* Agamben, 2007, p. 100).

Ou seja, as coisas estão ordenadas na medida que estão em relação com Deus e as relações se dão de maneira recíproca, ou ainda, a relação com Deus é ordem transcendente que acontece nas relações de uns para com os outros, na ordem da imanência que, por sua vez, tem por finalidade a transcendência. Agamben compreende que toda ontologia medieval se expressa na fratura entre essas duas ordens: transcendência e imanência - cuja teologia cristã herda e expande partindo sempre do aristotelismo. Como resultado tem-se então, o paradigma teológico que distingue Reino e Governo e fundamenta-se na dupla articulação da *ordo ad deum* e *ordo ad invincem*, em que um implica e determina o outro.

Se levarmos ao extremo o paradigma da substancia separada, temos gnose, com seu Deus estranho ao mundo e à criação; se seguirmos até as últimas consequências o paradigma da imanência, temos o panteísmo. Entre esses dois extremos, a ideia de ordem procura pensar um equilíbrio difícil, do qual a teologia cristã está sempre a cair e o qual a cada vez ela deve reconquistar. (AGAMBEN, 2011, p. 102).

Essa distinção entre Reino e Governo é encontrada inicialmente numa formulação técnica de âmbito jurídico feita pelos canonistas entre os séculos XII e XIII ao discutirem sobre a elaboração de um “tipo político” do *rex inutilis*. O que estava em jogo era o poder do sumo pontífice em depor soberanos temporais.⁵³ Foi mérito de Hugúcio de Pisa ter feito da formulação do *rex inutilis* o paradigma da distinção entre *dignitas* e *administratio*, ou seja, entre função e a atividade do soberano. O caso do *rex inutilis* representa para Agamben a dupla estrutura que define a máquina governamental do Ocidente e todo poder tipicamente soberano articula-se segundo essas duas polaridades: *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo, titularidade e execução, o poder de julgar e o exercício do julgamento.

É, porém, com a bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII de 1302 que tem início a teoria da superioridade do poder espiritual do pontífice sobre o poder temporal – o célebre debate das duas espadas - símbolo dos poderes espiritual e material remetendo à passagem de Lc 22,38. O poder espiritual por ser superior pode atuar

⁵³ Isso encontra-se em carta de Gregório VII a Hermann von Metz na qual refere-se à deposição do rei merovíngio Hilderico III por inadequação feita pelo papa Zacarias. O papa depõe Hilderico III, o último rei merovíngio colocando no trono o rei franco Pepino - o breve, pai de Carlos Magno dando início a dinastia carolíngia.

sem o auxílio de causas segundas separando de si a espada material. No entanto, apesar de toda perfeição falta-lhe algo e esse algo é a efetividade da execução. Agamben afirma que o sentido original desta distinção entre poder primário e secundário é o bom funcionamento da máquina governamental e, para além das discussões sobre a superioridade de uma espada sobre a outra, essa divisão dos dois poderes é, sobretudo, a garantia da possibilidade do governo dos homens no mundo. O conhecido *dictum* de Gelásio I de 494, anterior ao conflito das duas espadas, portanto, sanciona antagonicamente que “o mundo é governado através da coordenação de dois princípios, a *auctoritas* (ou seja, um poder sem execução efetiva) e a *potestas* (ou seja, um poder de exercício)” (GELÁSIO I, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 118).

A investigação sobre a duplicidade da máquina governamental no ocidente continua com o teólogo capadócio Gregório De Nissa, (utilizado também por Peterson). Foi ele quem tentou estancar a cisão do ser de Deus e sua práxis. O teólogo afirma enfaticamente que Deus seria uno na sua substância e trino em sua economia, sem qualquer ruptura na comunhão: “Nós ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa [...] Dessa maneira mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância” (GREGÓRIO DE NISSA, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 25).

Para Agamben, foi justamente a economia o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade como uma disposição econômica e não como uma fratura ontológica, ou seja, é a economia que cria uma espécie de amálgama entre as pessoas da trindade gerenciando suas próprias formas. Está, aí, a chave para entender-se o triunfo da economia sobre a política em nosso tempo.

Capítulo 2: *Oikonomia* Trinitária

No capítulo anterior apresentamos um dos paradigmas com os quais Agamben lida para realizar a genealogia da *oikonomia*. O filósofo, ao recuperar o caso do *rex inutilis*, concebe o funcionamento do governo do Ocidente como uma máquina de estrutura dupla, cuja articulação ocorre sempre entre duas polaridades que, embora possuam sentido opostos, permanecem funcionalmente ligadas. É importante ressaltar certa constância na obra agambeniana quanto à utilização de termos em formas duais; é assim que o autor explica sua questão mais genuína e central, que é investigar o formato e o objetivo pelo qual o poder foi admitido no aspecto de uma *oikonomia*, de “um governo dos homens”. Sua tese é demonstrar que o poder, forjado pela teologia cristã, apresenta-se por dois grandes paradigmas: teológico político e teológico econômico.⁵⁴ O resultado do primeiro paradigma é, para o pensador, a filosofia política e a teoria moderna de soberania; do segundo derivam a biopolítica moderna “até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p.12).

Em *O Reino e a Glória*, Agamben desvela a partir teologia cristã, como toda máquina jurídico-política do Ocidente foi erigida sob um maciço sistema bipolar político/econômico; esta bipolaridade é anunciada também em outras formas como: Reino e Governo, Teologia e Economia. O segundo paradigma, teológico-econômico, será desenvolvido neste capítulo a partir do conceito de *oikonomia trinitária* para demonstrar como esse termo articulou e estruturou essa máquina governamental de modo vicário e dual; através desse dispositivo um “laboratório privilegiado” foi construído para a observação do funcionamento da maquinaria do governo ocidental.

Como a *oikonomia* trinitária é central nesse ponto do trabalho, ela também será analisada pela perspectiva teológica de Jürgen Moltmann, com o qual Agamben dialoga principalmente os temas relativos à trindade imanente e trindade econômica, pois é partindo dessa dupla estrutura advinda da teologia cristã que, se consolida a máquina governamental na qual todo poder tipicamente soberano

⁵⁴ “Nos últimos três anos, fui me envolvendo numa pesquisa cujo fim apenas agora começo a entrever e que poderia definir, com alguma aproximação, como uma genealogia teológica da economia. Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos, entre o segundo e o sexto séculos -, o termo grego *oikonomia* desempenhou na teologia uma função decisiva.” (AGAMBEN, 2009, p. 35).

articula-se segundo essas duas polaridades, Reino e Governo, o poder de julgar e o exercício do julgamento, trindade imanente trindade econômica. Moltmann, ao buscar incansavelmente renovar essa clássica separação patrística entre as “duas trindades”, Deus e sua práxis, parece validar a tese agambeniana de que a *oikonomia* trinitária, constituída inseparavelmente de *ordo* e *gubernatio* é condição necessária para o bom funcionamento da máquina governamental.

2.1 *Oikonomia* - origem do termo

A investigação sobre o termo *oikonomia* apresenta o limiar de uma série de determinações vividas costumeiramente nas sociedades ocidentais contemporâneas como, por exemplo: a dinamicidade atroz do capitalismo em detrimento da vida humana e de toda a natureza, o valor excessivo das mídias nas chamadas “sociedades do espetáculo”, crescente poder de aparatos tecnológicos, infundáveis discursos políticos sobre a necessidade de maior segurança/vigilância e, enfim, a potencialização do ser humano o qual pode, de uma hora para outra, torna-se *homo sacer*, alguém sem qualquer direito, em sociedades em que a exceção virou a regra, ou seja, nas próprias democracias em que vigora o estado de direito.

Na arqueogenealogia da *oikonomia*, Agamben resgata do tratado aristotélico seu significado - “administração da casa” (*oikia* refere-se à casa), em oposição à cidade – *polis*. Com o passar do tempo, essa oposição aristotélica *oikos/polis* foi esvaziada e os vocábulos economia e política relacionaram-se mutuamente a ponto de não mais se distinguirem. O *oikos*, entretanto, não é correspondente ao modelo familiar moderno de casa, trata-se de um organismo muito mais complexo, o qual, na antiguidade, estava separado dos assuntos normativos da *polis*.

[...] Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhores-escravos (que costumavam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações “paternas” pais-filhos e relações “gâmicas” marido mulher. O que une essas relações “econômicas” (cuja diversidade é sublinhada por Aristóteles) é um paradigma que poderíamos definir como “gerencial”, e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio. (AGAMBEN, 2011, p. 31).

Ao perscrutar diversos e inúmeros autores, desde os Pais da Igreja, passando por filósofos e pensadores da Antiguidade clássica chegando aos contemporâneos, Agamben afirma que o termo *oikonomia* passa efetivamente a um caráter mais gerencial, assumindo-se como “atividade de gestão”, uma prática e não uma episteme.⁵⁵ No início da cristandade o termo *oikonomia* move-se para esfera teológica com o significado comum de “plano divino de salvação”⁵⁶, correspondente ao direto da ação redentora de Jesus Cristo. Como “não há na realidade um ‘sentido’ teológico do termo, mas um deslocamento de sua denotação para o âmbito teológico, que aos poucos começa a perceber-se como um novo sentido” (AGAMBEN, 2011, p. 35), o autor propõe através de uma investigação léxica, examinar o pressuposto significado teológico do termo, legitimado desde então como mais autêntico.

Paulo de Tarso foi o primeiro a utilizar o termo grego para fins teológicos – “foi-me confiada uma *oikonomia*”⁵⁷; o significado teológico⁵⁸ aqui referenciava a visão que o apóstolo tinha de si mesmo – Paulo havia sido incumbido de transmitir a herança (a boa nova, a vinda do messias), que lhe fora dada por ser *apostolos* (enviado) e *oikonomos* [administrador encarregado]. O sentido empregado pelo apóstolo é o mesmo de um encargo, de uma atividade que lhe foi dada a cumprir. Daí Paulo não poder agir livremente como em uma “*negotiorum gestio* [gestão dos negócios], mas, apenas, por vínculo fiduciário, ou seja, pela fé [*pistis*]⁵⁹. Por ela, é encarregado de transmitir aos outros o legado divino, o reino de Deus.

⁵⁵ “É em uma passagem de Marco Aurélio, cujas *Recordações* são contemporâneas dos primeiros apologistas cristãos, que o sentido gerencial do termo aparece com mais clareza [...] *oikonomia*, segundo uma inflexão semântica que ficará inseparável do termo, designa uma prática em um saber não epistêmico [...]” (AGAMBEN, 2011, p. 33).

⁵⁶ “[...] segundo opinião comum, viria a adquirir o significado de “plano divino da salvação” (em particular, com referência à encarnação de Cristo).” (AGAMBEN, 2011, p. 34).

⁵⁷ Ainda na mesma epístola Paulo determina que todos se considerem como “administradores (*oikonomos*) do mistério de Deus” (1 Cor 4 -9 *apud* AGAMBEN, 2011, p. 36 e 37).

⁵⁸ “Tomemos I Cor 9,16-17: Se anuncio a boa nova [evangelizomai] não é para mim motivo de vaidade, uma obrigação pesa sobre mim: ai de mim se não anuncio a boa nova! Se o faço espontaneamente, tenho uma recompensa; se não o faço espontaneamente, foi me confiada uma *oikonomia* [*oikonomia pepisteumai*, literalmente: ‘fui investido fiduciariamente de uma *oikonomia*’].” (AGAMBEN, 2011, p.36).

⁵⁹ Em *O tempo que resta* (2016) Agamben faz aprofundada discussão entre *apaggelia* [promessa] - *pistis* [fé] e *nomos* [lei], no sentido de observar as aporias do texto paulino entre: promessa, fé e lei que, ora estão articuladas: “A lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom” (Rm 7,12) e ora neutralizadas: “Que ninguém através da lei seja justificado junto a Deus é evidente, pois, ‘o justo viverá pela fé’” (Gl 3.11-12).

A *oikonomia* apresenta-se nessa perspectiva algo confiado, como um dever, encargo, “atividade ordenada a um fim”, e não “plano salvífico” remetendo à vontade divina, tal como ficou notadamente conhecida. Na 1ª epístola a Timóteo, a comunidade dos cristãos é definida como “casa [não cidade] de Deus [*oikos theou*]” sendo necessária para sua construção a ação edificante; para essa edificação o apóstolo utiliza os termos: *oikodomé*, *oikodomeo*. Agamben observa o forte “tom doméstico” dado por Paulo às comunidades cristãs, caracterizando-as, portanto, em termos muito mais “econômicos” que políticos.⁶⁰ Ademais, o autor afirma que nos textos paulinos não se encontra qualquer significado correspondente entre os termos *oikonomia* e *mystérion*, o que se vê é a expressão “economia do mistério”.

A “economia do mistério” paulina refere-se à economia como atividade desenvolvida para revelar a palavra (vontade) de Deus, que era a promessa de salvação – antes totalmente oculta e agora revelada. O misterioso para Paulo era o plano divino de salvação - o plano de Deus para a redenção de sua criatura é que é misterioso, de modo que, para sua efetivação, há a necessidade da ação do homem, da execução da atividade, do encargo, que lhe foi designado por Deus, operando, portanto, uma *oikonomia* – a *oikonomia mystérion*. Na carta escrita por Inácio de Antioquia aos Efésios, o uso do termo *oikonomia* está no mesmo sentido do léxico paulino – percebe-se a clara distinção entre *oikonomia* e *mystérion*, diferentemente dos escritos posteriores de Hipólito e Tertuliano.

O alargamento do termo *oikonomia* ocorreu, todavia pelas mãos desses importantes apologistas cristãos: Hipólito, discípulo de Ireneu de Lião, e Tertuliano, mais antigo autor a utilizar a palavra trindade. É Hipólito que outorga novo sentido à *oikonomia*, invertendo o sintagma paulino “economia do mistério” em “mistério da economia”. A inversão da expressão paulina para “mistério da economia” oferece nova interpretação, uma vez que não há mais “economia do mistério” (atividade voltada para realizar e, conseqüentemente revelar o mistério divino), mas misteriosa torna-se, então, a própria *pragmatéia* [práxis divina]⁶¹.

⁶⁰ “Que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma *oikonomia*, e não naqueles de uma política, é uma fato cujas implicações para a história da política ocidental ainda restam a ser discutidas.” (AGAMBEN, 2011, p. 39.).

⁶¹ Ireneu utilizava muitas vezes “*pragmatéia*” como sinônimo de *oikonomia*; para Agamben isso deixa evidente como que o termo *oikonomia* guarda o significado de “práxis, atividade de gestão e execução”. (AGAMBEN, 2011 p.49)

Segundo Agamben, a palavra mistério corresponde na tradição cristã a “plano escondido de Deus”⁶². Assim, enquanto em Paulo a economia é a atividade para revelar o mistério da vontade ou da palavra de Deus⁶³, de modo que o mistério era justamente a vontade divina. Já na versão de Hipólito “mistério da economia”, *oikonomia* refere-se ainda a atividade, mas a atividade divina – é a *oikonomia* divina, portanto, que carrega o mistério (o plano escondido de Deus). A atividade misteriosa de Deus é representada simultaneamente na disposição interna da vida divina articulada em uma trindade, e em sua relação com o mundo criado. Agamben demonstra que essa tecnicização do termo *oikonomia* ocorreu num contexto bastante problemático, cuja configuração, mais tarde, resultará no dogma trinitário. Esse contexto, marcado por debates entre os pensadores Hipólito e Tertuliano *versus* Noeto e Práxeas⁶⁴ sobre a temática da *oikonomia*, acabou gerando dois significados para o termo. Para o pensador italiano, esse debate é falseado⁶⁵, na medida em que se conjectura a existência de dois significados diferentes e antagônicos para o termo *oikonomia*: o primeiro, concernente à processão das pessoas divinas na articulação da trindade (organização da vida divina em seu interior) e, o segundo, à encarnação e revelação de Deus (referente à organização do mundo).

O que o filósofo revela é que, ao se estabelecer, como cânone na Igreja, o sintagma paulino invertido - “mistério da economia” -, dois significados contrários foram identificados com *oikonomia*, confundindo-se autoridade com governo. Agamben analisa tanto a manobra feita por Hipólito ao “falsear” duas interpretações num mesmo vocábulo, como também afirma que a partir da canonização da expressão paulina invertida, o que se vê é apenas uma economia divina operando do céu ao mundo:

Uma análise mais atenta mostra que não se trata de dois significados do mesmo termo, mas da tentativa de combinar em

⁶² AGAMBEN, 2011 p.53.

⁶³ Dito de outra forma, o mistério, que é o plano divino de salvação requer uma atividade (*oikonomia*) para que seja revelado.

⁶⁴ Noeto e Práxeas são notadamente conhecidos como monarquianistas; o monarquianismo, ou monarquismo corresponde a uma série de crenças que enfatizam a unidade absoluta de Deus, um monoteísmo rigoroso tal como inicialmente proposto por Eusébio (primeiro capítulo). Essa crença entra em conflito direto com a doutrina da Trindade, que vê em Deus uma unidade composta pelo Pai, Filho e Espírito Santo.

⁶⁵ Termo utilizado por Agamben. (AGAMBEN, 2011, p. 51)

uma única esfera semântica – a do termo *oikonomia* – uma série de planos cuja conciliação parecia problemática: estranheza em relação ao mundo e governo do mundo, unidade no ser e pluralidade de ações, ontologia e história. (AGAMBEN, 2011 p.66).

Os dois supostos significados, embora distintos, são, para Agamben, correspondentes no sentido de que ambos dizem respeito a apenas uma única *oikonomia* – a *oikonomia* divina; nela, tanto a articulação trinitária como o governo do mundo dirigem-se um para o outro a fim de explicarem suas próprias aporias. Conclui, então: “Os dois pretensos significados são apenas os dois aspectos de uma única atividade de gestão ‘econômica’ da vida divina, que se estende da casa celeste para sua manifestação terrena.” (AGAMBEN, 2011, p. 51). O pensador afirma que o que está em jogo nesta seara da *oikonomia* é o entendimento do divino e suas relações com o ser criado. A *oikonomia* é justamente o que permitiu a união entre o Deus transcendente uno e trino com a ação deste mesmo Deus (ainda transcendente e trino) no cuidado do mundo dos homens, dos seres criados.

A inversão da expressão original de Paulo parece ser consequência do complicado contexto histórico vivido pela Igreja, cujo problema maior era extremamente delicado e decisivo para a teologia cristã; esse imbróglio era a Trindade. A partir do século II inicia-se uma acirrada discussão acerca das figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, na qual o grande temor era um retorno ao politeísmo e ao paganismo. A melhor maneira que os teólogos Tertuliano, Hipólito, Ireneu e outros encontraram foi justamente a utilização do termo *oikonomia*:

O argumento deste era mais ou menos o seguinte: “Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua, a sua vida e o mundo que criou, é ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 36).

E em outro texto, o pensador afirmará:

O conceito de *oikonomia* é o operador estratégico que, antes da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado, que só ocorrerá no decurso dos séculos IV e V, permite uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina. Assim, a primeira articulação do

problema trinitário acontece em termos “econômicos”, e não metafísico-teológicos, e, por esse motivo, quando a dogmática niceno-constantinopl alcança sua forma definitiva, a *oikonomia* desaparece progressivamente do vocabulário trinitário para se conservar apenas no da história da salvação. (AGAMBEN, 2011, p. 50).

Tanto Hipólito como Tertuliano deslocaram o vocábulo *oikonomia* a uma expressão estritamente técnica usada para a articulação da trindade divina – “*oikonomia* como um *terminus technicus*”⁶⁶. Desse modo, contra aqueles que entendiam ser impossível conceber as três pessoas e um único Deus (sob pena de cair no politeísmo ou paganismo), esses teólogos da Igreja primitiva recuperaram o termo grego de administração da casa dando-lhe novo sentido: assim como em uma casa o pai delega tarefas e funções aos filhos, mas nem por isso tem seu estatuto de pai questionado, ou seja, sua autoridade comprometida, da mesma maneira o Pai confere a gestão, a economia, a administração dos homens a seu Filho, não sendo por isso rebaixada a sua condição suprema de Deus, que, quanto à sua substância, continua sendo uno e, quanto à economia, tríplice. E, nesse ensejo, “Hipólito inverteu de forma simples e frequente a expressão de Paulo em Ef 3,9” (MOINGT, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 51).

A relevância da inversão do sintagma paulino para a elaboração do paradigma-econômico trinitário é espantosa na medida em que se impõe como a verdadeira interpretação do texto de Paulo, ou seja, a versão “mistério da economia” passa para história como cânone interpretativo, a ponto de, no século V, o influente exegeta Teodoreto de Ciro afirmar que na Carta aos Romanos Paulo revelou “o mistério da economia e mostrou a causa da encarnação” (TEODORETO DE CIRO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 53).

Também o bispo Ireneu de Lião, expatriado na Gália, em seu tratado *Contra os hereges*⁶⁷ - cujo “mérito histórico maior foi ter identificado, estudado e refutado radicalmente o gnosticismo, e com isto estabeleceram-se bases e princípios gerais para combater todas as heresias na Igreja” (COLEÇÃO PATRÍSTICA, 1994, p.16)

⁶⁶ “O *Contra Noetum* de Hipólito foi definido como o ‘documento provavelmente mais importante do segundo século sobre a teologia trinitária’”. (SCARPAT *apud* AGAMBEN, 2011, p. 50).

⁶⁷ “O primeiro e mais completo ‘corpo de doutrina’ da Igreja do século, é o ireneano, cujo objetivo maior era defender o ‘depósito da fé’ contra os heréticos e expor com clareza aos fiéis os cânones da ‘verdade segura’”. (COLEÇÃO PATRÍSTICA, 1994, p.18).

- utilizou o termo *oikonomia* dezenas de vezes, já que o vocábulo era estrategicamente utilizado pelos gnósticos. Desse modo, o combate aos hereges contribuiu na tecnicização do vocábulo na língua e no pensamento dos Padres.

O propósito de Ireneu era afastar da expressão paulina (economia do mistério) qualquer interpretação gnóstica, no que diz respeito à “economia do pleroma”⁶⁸, subtraindo o termo *oikonomia* de seu contexto herege, de múltiplas hipóstases e figuras divinas para redirecioná-lo à ortodoxia da tradição apostólica. O bispo defende que Deus Pai é o único criador, revelado na história mediante Jesus Cristo, contrariando os gnósticos⁶⁹.

Aprende, portanto, ó insensatos, que Jesus, que sofreu por nós, que habitou entre nós é ele próprio o Verbo de Deus. Se outro Éon se fizesse homem pela nossa salvação deveríamos admitir que o Apóstolo falava de outro. Mas se o Verbo do Pai que desceu é o mesmo que subiu, único Filho do único Deus, que se encarnou em favor dos homens, segundo o beneplácito do Pai, então João não fala de Outro nem da Ogdôada, mas do Senhor Jesus Cristo. (IRENEU DE LIÃO, 1994, p.40).

Assim, a economia de que fala Paulo foi realizada unicamente por Jesus, não podendo, portanto, ser confundida ou até mesmo refeita por uma processão infinita de hipóstases.⁷⁰ A única *economia da salvação* possível foi realizada por Jesus:

O *Logos* do Pai veio na plenitude dos tempos, encarnando-se por amor ao homem, e toda a economia relativa ao homem foi realizada por Jesus Cristo, nosso senhor, único e idêntico, como confessam

⁶⁸ “*oikonomia tou plerómatos* em Ef. 1,10” (AGAMBEN, 2011, p.47). Entende-se por pleroma: palavra grega que se refere à totalidade dos poderes divinos, sendo utilizada tanto por gnósticos quanto por Paulo. A doutrina propriamente gnóstica referia-se a “economia do pleroma”, ou seja, a processão infinita de hipóstases que colocava em risco a ortodoxia cristã. Ainda sobre o pleroma, Ireneu apresenta a visão dos gnósticos: “Valentim estabelece depois dois Limites, um entre o Pleroma e o Abismo que separa os Éões gerados do Pai ingênito e o outro que divide a sua Mãe do Pleroma. O Cristo não foi produzido pelos Éões que estão no Pleroma, mas pela Mãe que estava fora dele e se lembrava das realidades superiores, mas não sem alguma sombra. Sendo o Cristo masculino, tirou de si mesmo esta sombra e voltou para o Pleroma.” (IRENEU DE LIÃO, 1994, p.43).

⁶⁹ “Esta é a teoria errada deles a respeito dos 30 Éões impronunciáveis e não conhecíveis. Segundo eles, este é o Pleroma invisível e espiritual, com a sua tríplice divisão em Ogdôada, Década e Duodécada [...]” (IRENEU DE LIÃO, 1994, p. 26). Há muitas controvérsias sobre Jesus Cristo na teoria gnóstica, segundo Ireneu: “Alguns dizem que ele foi emitido por todos os Éões, motivo pelo qual se chama Beneplácito. Com efeito, todo o Pleroma teve o prazer de glorificar o Pai por meio dele” (IRENEU DE LIÃO, 1994, p.45).

⁷⁰ Segundo a doutrina católica, a processão refere-se ao mistério da santíssima trindade em que o Filho provém do Pai e o Espírito Santo provém de ambos. Assim Ireneu queria evitar uma multiplicação gnóstica das figuras divinas, conduzindo o tema à ortodoxia da tradição.

os apóstolos e como proclamam os profetas. (IRENEU DE LIÃO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 48).

Diante disso, Agamben observa que o cristianismo, ao se apresentar como uma religião histórica, não apenas pela pessoa do Jesus histórico, mas, principalmente, por conferir um valor soteriológico no tempo, acaba por sentenciar a concepção cristã da história, sendo esta totalmente marcada pelo paradigma econômico, o qual permanece inseparável daquela. A *oikonomia* não deve ser entendida genericamente como um acontecimento providencial⁷¹, em outras palavras, o que estava escondido há séculos em Deus e foi revelado aos homens em Cristo não é o mistério de seu ser (paradigma ontológico), mas justamente o de sua práxis salvífica (paradigma econômico) - eis a experiência da história da qual ainda somos todos tributários.

[...] desde o início, estava destinada a máquina em seu conjunto: a *oikonomia*, ou seja, o governo dos homens e das coisas. A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias. (AGAMBEN, 2011, p.159).

2.2 *Oikonomia* como paradigma gerencial

Jesus Cristo foi, segundo a tradição cristã, quem revelou aos homens a práxis salvífica de Deus, ou, em outras palavras, o “mistério de *oikonomia*” – engenhosa e decisivamente, portanto, revela-se novamente a expressão invertida de Paulo de Tarso, pois coloca acento justamente na ação salvífica (práxis divina) de Cristo. Ao estancar o problema da unidade no Ser de Deus, outra fratura iniciava-se no interior da Igreja em torno das pessoas da trindade, pois se é Jesus Cristo quem revela o mistério de Deus, então: Jesus é Deus? O Filho estava junto do Pai

⁷¹ Agamben, através da obra de Clemente de Alexandria, apresenta a união entre *oikonomia* e *pronoias* [providência]. O teólogo grego afirma que a *oikonomia* não se refere apenas à administração da casa; em tudo há uma “economia”: “economia do leite”, “economia do universo” em que todos os seres humanos são regidos e, sobretudo *oikonomia sóteriou* [“economia do salvador”] – profetizada e realizada na paixão de Cristo. Assim, entende-se que, sem a providência (o agir de Deus nos eventos, sobre as vidas das pessoas por toda a história) a *oikonomia* aproximar-se-ia de alegorias, mitos, “fábulas vazias”, por isso Agamben afirma que a teologia cristã “é imediatamente economia e providência”. (AGAMBEN, 2011, p.61)

desde os princípios eternos? E tantas outras questões careciam de respostas, de maneira a se tentar explicar e conciliar o Deus-Pai e sua ação (Jesus). O ser de Deus (substância, trindade imanente) e o seu governo no mundo (práxis, trindade econômica) executado por Cristo tornaram-se, pois, a grande questão de que se ocupavam os Padres da Igreja primitiva, cuja tentativa era resolver esse imbróglio com a unidade vislumbrada na *oikonomia* - a *oikonomia* como paradigma gerencial (teológico-econômico), não epistêmico. A doutrina da *oikonomia* elaborada por eles equivaleria à continuidade da supremacia monoteísta anulando, de todo modo, qualquer possibilidade de incorporação de outras figuras divinas. Agamben ressalta a importância da *oikonomia*: “O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquela da ontologia.” (AGAMBEN, 2011, p.67).

Os Padres capadóciolos, especialmente Gregório de Nazianzo e Gregório de Níssa, foram os responsáveis pela melhor elaboração a respeito do dogma da trindade⁷². São eles que, de certa maneira, suavizaram a fratura entre ser e práxis - a ideia era não enfatizar a existência de duas esferas distintas: natureza /essência de Deus e sua ação salvífica (práxis), mas demonstrar a especificidade de cada uma das duas racionalidades:

Existem, assim, dois *logoi* relativos a Cristo, um que tem a ver com sua divindade e outro que diz respeito à economia da encarnação e da salvação. Cada discurso, cada racionalidade tem sua terminologia própria, que não deve ser confundida com a outra, se quisermos interpretá-las corretamente. (AGAMBEN, 2011, p. 75).

Observa-se que essas duas racionalidades, cuja ideia era mantê-las unidas, se davam por modo relacional, ou seja, o ser e a práxis de Deus relacionam-se mútua e ordenadamente. A união entre ser e práxis, transcendência e imanência

⁷² Os capadóciolos também são os que primeiro tecnicizam na linguagem a distinção entre: teologia e economia, que ainda perdura como trindade imanente e trindade econômica. A trindade imanente diz respeito à substância (teologia) e, a segunda, à ação salvífica de Deus (economia) – em que Ele então se revela ao homem, por isso também chamada de “trindade da revelação” - a salvação realizada por Cristo é, portanto, uma economia. Na articulação dessas duas trindades (da substância e da revelação) que, embora indivisíveis permanecem distintas entre si, é que reside a grande missão deixada pela *oikonomia* trinitária, como espólio ao cristianismo/teologia cristã – essa herança é o governo providencial do mundo, o qual se apresenta exatamente como uma máquina bipolar nas formas: Reino e Governo, *auctoritas* e *potestas*.

ocorre através da ideia de ordem [*taxis*], confirmada, curiosamente, por uma natureza econômica. O conceito de ordem, segundo Agamben, vem da teologia de Aristóteles, em que transcendência e imanência são apresentadas como distintas, sendo a transcendência superior à imanência e, na articulação de ambas, instala-se uma máquina (providencial), ou uma teoria de governo divino no mundo.

Transcendência e imanência e sua recíproca coordenação correspondem aqui à fratura do objeto da metafísica e à tentativa de manter unidas as duas figuras do ser. A aporia é, porém, que a ordem (ou seja, uma figura de relação) se torna o modo como a substância separada está presente e age no mundo. O lugar eminentemente da ontologia desloca-se dessa maneira da categoria da substância para a da relação, e uma relação eminentemente prática. O problema da relação entre transcendência e imanência do bem torna-se assim o problema da relação entre ontologia e práxis, entre o ser de Deus e sua ação. (AGAMBEN, 2011, p.98).

A fratura originalmente exposta entre transcendência e imanência, advinda do aristotelismo, é ressignificada pela teologia cristã, de modo que o Deus cristão é esse em que ordem transcendente e ordem imanente relacionam-se mutuamente, passando de uma para a outra. Então, se o ser de Deus, enquanto práxis de governo no mundo revela-se como uma *oikonomia* divina, Aristóteles, talvez sem querer, tenha legado à política do ocidente um paradigma econômico divino e gerencial.

Assim, temos que a *oikonomia* trinitária (articulações das três pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo) e, o próprio governo do mundo [*gubernatio*] – coincidem-se reciprocamente, ou seja, tudo diz respeito a uma *oikonomia* divina. Para Agamben, as práticas político-jurídicas do mundo ocidental revelam-se como uma *oikonomia*, uma vez que se referem a uma única gestão econômica e divina, sendo este, justamente, o legado da teologia cristã à modernidade. Em outras palavras, a *oikonomia* é o governo no mundo e, por isso, este também apresenta-se como providência – a providência articula-se como uma máquina, a *gubernatio dei* [governo de Deus], no governo divino do mundo.

A *oikonomia* como paradigma gerencial se apresenta como uma única máquina governamental da providência (do cuidado de Deus com o mundo criado), indo do campo teológico ao político; contrariando a teoria moderna (completa

separação entre Igreja e Estado, fé e razão), e concordando com Carl Schmitt, a teologia não só permanece como teologia política como também modelou todo arcabouço político-jurídico moderno. Nesse sentido, fica bastante clara a tese de Agamben de que os dois paradigmas antinômicos e, ao mesmo tempo, conexos, foram herdados da teologia cristã - o paradigma teológico político e teológico econômico. O governo divino que se estende do céu à Terra ainda é o modelo político vigente no Ocidente.

O dogma da trindade servindo-se da *oikonomia trinitária* pôde oferecer à teologia cristã um instrumento adaptável àquela difícil situação tanto da processão das pessoas da trindade quanto do governo de Deus no mundo, no entanto, a suposta resolução deste problema, iniciada por Hipólito, ao inverter o sintagma paulino, não impediu a cesura entre Deus e sua ação, em outras palavras a mesma *oikonomia* que uniu o ser trino de Deus também o dividiu, entre ser e práxis, entre articulação da vida divina e relação com mundo criado, entre trindade imanente e trindade econômica. A união dessas polaridades é, segundo Agamben, o que está em jogo na teologia, de modo que, embora distintas elas justificam-se uma à outra, perpetuando a maquinaria do governo divino no mundo.

2.3 Jürgen Moltmann: breve contexto teológico⁷³

Jürgen Moltmann é considerado por muitos intelectuais como um dos teólogos mais influentes do século XX. Filia-se a uma teologia de tradição reformada cujo interesse é recolocar a história no centro das discussões teológicas⁷⁴.

⁷³ Visto que a dogmática trinitária perpassa todo este segundo capítulo, nesta seção do trabalho abordaremos questão sob a perspectiva do teólogo alemão Jürgen Moltmann. O motivo pelo qual escolhemos este teólogo contemporâneo é o mesmo do primeiro capítulo: ao perseguir os rastros da pesquisa desenvolvida por Agamben, nosso intuito é mergulhar nas principais fontes citadas pelo jusfilósofo no que se refere especificamente ao tema central do livro *O Reino e a Glória*, ou seja, os dois paradigmas - teológico político e teológico econômico -, pois é a partir deles que a maquinaria jurídico-político do ocidente se constitui. Moltmann é citado por Agamben quando este trata do segundo paradigma, especificamente no que se refere à trindade imanente e à trindade econômica.

⁷⁴ O historiador eclesiástico Justo L. González (2011) ao desenvolver a história do pensamento cristão entre o final do século II e início do III identifica três perspectivas teológicas ou três tipos diferentes de teologia cristã ortodoxa que fundamentaram todo pensamento cristão ocidental até os nossos dias. Essas correntes teológicas denominadas por ele de “A”, “B” e “C” surgiram nos principais centros de reflexão da época:

A busca em compreender Deus através da história humana certamente precede a tradição veterotestamentária, mas se impõe com maior vigor na tradição neo-testamentária com o envio de Jesus Cristo, o Deus encarnado. Este é o limiar da problemática cristã em que todos os renomados teólogos irão se debruçar por responder: como conciliar a imutabilidade e impassibilidade divina com o

Cartago, Alexandria e Antioquia/Ásia Menor. Resumidamente, o principal proponente da teologia do tipo A foi Tertuliano (Cartago), notadamente um advogado, de orientação estoica, que combina essa doutrina filosófica (que entende o universo como um sistema de ordem), com os dizeres da bíblia. Para o jurista, o universo foi criado por Deus (visto como legislador) e, era dotado de rigorosa ordem; voltar a essa criação original, ao reestabelecimento da ordem é o propósito último deste pensador. A ideia do “pecado original” é herança dos pensamentos de Tertuliano, que introduz a ideia de que por causa do pecado a ordem perfeita foi rompida e toda a história é consequência dele. Não é necessário dizer que as contribuições desse teólogo impactaram decisivamente a história do pensamento cristão ocidental. A teologia do tipo B refere-se a Orígenes levando o selo de Platão, daí designar Deus como o Uno Inefável, ressaltando a distância existente entre a divindade transcendente e o mundo imanente, pois se Deus é absolutamente transcendente, encontra-se além de tudo que o intelecto humano pode conceber. Na linguagem teológica tradicional Deus é imortal, infinito, ilimitado, impassível, etc. O objetivo maior de Orígenes, bem como outros adeptos dessa filosofia, era chegar ao Uno inefável, ou à pura Verdade. E, por fim, a teologia tipo C de Ireneu de Lião, que diferente dos dois anteriores, por ter sido pastor, seus escritos estavam voltados para fins pastorais, preocupado apenas com o bem estar de seu rebanho dando-lhes uma introdução clara e concisa da fé cristã. A história aqui é uma categoria fundamental, o começo da criação e, mesmo que não houvesse o pecado, haveria história, contudo, de outra maneira. Ireneu entende que o pecado não consiste na quebra de uma lei imposta pelo Criador (Tertuliano - tipo A), nem o afastamento da contemplação a Deus (Orígenes - tipo B). Como um Pai e Pastor, Deus desejava que os seres humanos chegassem ao pleno conhecimento, mas quando Adão e Eva, instigados pela serpente tentaram adiantar esse plano divino, o resultado foi o pecado e, a partir de então a humanidade inteira está sujeita a Satanás. Gonzáles analisa que com o passar dos anos principalmente depois que o Império romano se tornou cristão, a teologia do tipo C (fundamentalmente ireneana) foi sendo deixada de lado, enquanto que a do tipo A de Tertuliano, passou a dominar a teologia ocidental de modo geral. Nesse processo, também se incluíram características do tipo B, em outras palavras a teologia do tipo B, de Orígenes demonstrava que o cristianismo era compatível com a filosofia grega, e a do tipo A apresentava-se de modo harmonizado com a lei e ordem do Império. Passando a Idade Média cujas maiores preocupações eram o sistema penitencial e a reparação pelos pecados, tornam-se evidentes as marcas da teologia do tipo A, cuja ênfase recai sobre a ordem. O historiador chama atenção para o fato de que, mesmo que todo esse período tenha sido dominado pelo tipo A, com acréscimos de Agostinho, os pensadores que viam nesse sistema um excesso de legalismo, recorriam às perspectivas teológicas do tipo B. Na Reforma protestante, Lutero redescobre elementos da teologia do tipo C, embora sua preocupação principal continue sendo o perdão dos pecados. Ele descobriu que a teologia do tipo A era insuficiente para compreender as Escrituras, pois o Evangelho não se resume apenas a um livro prescritivo com fórmulas à humanidade para que consigam pagar os seus pecados, mas a “boa nova” que absolve a todos, ou seja, ele descobriu que a dívida do pecado original defendida por Tertuliano, já havia sido paga. Lutero entendeu que o maior problema não era dever algo a Deus, mas tal como pensava Ireneu, o problema da humanidade é que ela está coadunada ao pecado e a seus poderes malignos. Posteriormente, muito desses elementos do tipo C foram abandonados pelas gerações luteranas reformadas, colocando na pauta protestante novamente temas da ortodoxia protestante, como a autoridade da Escritura, a justificação pela fé e a iniciativa divina na salvação. Moltmann, bem como Karl Barth estão inseridos nesta tradição reformada que deseja colocar novamente a história e a escatologia em posições principais, redescobrimo dessa maneira a teologia do tipo C. Como a história, não como disciplina acadêmica, mas como uma perspectiva concreta de vida e esforços humanos revela-se fundamental nessa teologia, não é de se admirar que outras teologias surgissem cada qual abordando seu próprio contexto histórico como as teologias da libertação, negras, feministas, etc. Essas teologias partem de sua própria concretude histórica, suspeitando dessa maneira das verdades ditas universais, entendendo o cristianismo como ação de Deus encarnado na histórica e não como receituário de doutrinas.

envolvimento de Deus na história através do seu Filho unigênito, em outras palavras, numa abordagem mais agambeniana, poderia se dizer: como explicar a transcendência na imanência. A necessidade em responder a tal pergunta passou pelo aproveitamento da filosofia grega como instrumental, o que agravou ainda mais a questão na medida em que esta descartava a multiplicidade, o movimento e o sofrimento à verdadeira divindade.

O cristianismo, ao proclamar que Deus vem ao encontro da humanidade para salvá-la e reintegrá-la à vida divina de felicidade plena, a cada momento histórico necessita atualizar seus discursos explicativos sobre Deus e sua ação no mundo. Na contemporaneidade, palco de duas grandes guerras mundiais, o desafio de teólogos e teólogas foi o de promover discursos que aproximavam o Deus cristão frente ao sofrimento humano. Moltmann, certamente pela sua própria trajetória de vida, foi um desses teólogos que com grande impacto evidenciou a teologia do sofrimento de Deus.

Este teólogo hodierno⁷⁵ nasceu em Hamburgo, no norte protestante da Alemanha em 1926, advindo de uma família luterana pouco atuante nas práticas religiosas⁷⁶; na adolescência pensou em estudar física e matemática, mas seus planos foram interrompidos já aos 17 anos, no ano de 1943, quando foi alistado na Luftwaffe. Em julho do mesmo ano, Hamburgo foi bombardeada na *Gomorra Operation*⁷⁷ pela *Royal Air Force*. Nesse bombardeamento morreram cerca de 40

⁷⁵ “[...] um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo, ele possui uma teologia expressiva, com forte teor dogmático e um diálogo profícuo com a sociedade atual. Depois de grandes líderes anteriores, como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer, é provável que seja a figura mais representativa da teologia protestante contemporânea.” (KUZMA, 2012, p. 86).

⁷⁶ “O próprio descreve a sua educação até à juventude como bastante secular. O seu avô foi mesmo grão-mestre da maçonaria livre.” (CARVALHO, 2007, p. 01).

⁷⁷ A Batalha de Hamburgo, codinome *Operação Gomorra*, foi uma campanha de ataques aéreos realizada por britânicos e norte-americanos (aliados) iniciados na madrugada do dia 24 de julho de 1943, durou 8 dias e 7 noites. Foi o maior ataque na história da guerra aérea e mais tarde ficou conhecido como a Hiroshima da Alemanha por oficiais britânicos. O que tornou este ataque diferente de todos os outros, foi justamente a organização dos ataques pelos aliados: a cidade estava continuamente sendo alvo de ameaças e bombas, de maneira que os alemães não tinham tempo de recuperação, enquanto apagavam incêndios do bombardeio anterior, um novo surgia forçando a população e bombeiros a voltarem aos abrigos. Apenas na madrugada do dia 27 de julho, um total de 739 bombardeiros pesados ingleses, abateram-se sobre a cidade; como era uma típica noite de verão, os incêndios multiplicaram-se descontroladamente, provocando um fenômeno conhecido como tempestade de fogo, em que um aumento drástico na temperatura do ar provoca alterações na pressão atmosférica resultando em ventos fortíssimos. Após esse ataque as autoridades civis e militares alemãs entraram em pânico. [LENZ, Sylvia Ewel. *Visão Dos Derrotados: A Fotografia Alemã (1942-1949)*].

mil pessoas e 900 mil ficaram desabrigadas. Somente no verão de 43, Hamburgo recebia em média uma bomba por habitante.

Churchill ordenara: “*The maximum use of fire on the German cities*” – com bombardeios massivos e incessantes, realizados em etapas – destruição, incêndio e efeitos retardatários – para aniquilar os civis e destruir as cidades alemãs. A intenção inicial era atingir fábricas de armamentos, porém a tecnologia estava longe de acertar os alvos, atingindo civis em seus bairros residenciais, em hospitais, maternidades, asilos e até campos de trabalho forçado onde se encontravam prisioneiros civis estrangeiros, além de campos de concentração. (LENZ, p. 03).

Este episódio histórico parece ser fundamental para entendermos a respeito da teologia de Moltmann:

O começo de minha busca teológica por Deus coincidiu com o fim pavoroso de minha cidade natal, Hamburgo, em 1943. Pode-se dizer que sou um sobrevivente de “Sodoma e Gomorra”. Essa menção não tem nada a ver com a poesia religiosa, mas com uma realidade dolorosa. Quando essa lembrança me vem à mente, me assaltam temor e tremor.

[...] Nas últimas semanas de julho de 1943, aquela cidade foi destruída pelo fogo provocado por “Sodoma e Gomorra”, nome dado à operação de bombardeio da força aérea britânica. A bomba que esfacelou um de meus colegas, ao meu lado, me poupou de modo indescritível. Naquela noite de morte em massa, eu gritei pela primeira vez por Deus: “Meu Deus, onde tu estás? Onde está Deus?” (MOLTMANN, 2008, p. 10-12).

Entre 1945-1948 Moltmann, esteve como prisioneiro de guerra pelo exército inglês; primeiramente foi levado para a Holanda e Bélgica, em seguida para a Escócia e, por fim para o campo de concentração de *Norton Camp*, na Inglaterra⁷⁸. Nesta última prisão, entrou em contato com outros prisioneiros, dentre os quais

⁷⁸ “Na Escócia, trabalhamos na construção de ruas junto com o povo nativo. Eles nos chamavam pelo nome mesmo que nós trouxéssemos em nossas costas apenas números. Eles trataram seus antigos inimigos com uma hospitalidade tão natural, uma solidariedade tão humana que me senti profundamente envergonhado. Por meio deles, fomos transformados de figuras petrificadas em pessoas que novamente podiam sorrir. Então, recebi uma Bíblia como presente de um capelão do exército inglês. Eu não sabia exatamente o que fazer com ela. À noite, li primeiro os salmos de lamentação do Antigo Testamento. Com a leitura do Salmo 39, me senti tocado [...]. Isso foi ao fundo de minha alma. Depois, li o Evangelho de Marcos e encontrei a passagem que menciona o grito de morte de Jesus: ‘Meu Deus, porque me desamparaste?’. Foi naquele momento que pude saber com certeza: ‘Aí está um que me entende’. [...] Eu me tornei tão fascinado por aquela experiência de vida que perdi meu interesse pela Matemática e pela Física. Decidi estudar Teologia para investigar o que é verdadeiro na fé cristã.” (MOLTMANN, 2008, p. 10-12).

professores de teologia, o que possibilitou sua introdução nos estudos teológicos: “Naquele tempo, li de tudo: poesias e romances, matemática e filosofia, e grandes quantidades de teologia, praticamente de manhã até à noite” (MOLTMANN, 2002, p. 15).

No retorno à Alemanha, em 1948, com o intuito de responder seus questionamentos, resolveu engajar-se na igreja e estudar teologia, decidindo continuar seus estudos em Göttingen até 1952, ano em que os concluiu. Atuou como pastor no ano seguinte, numa pequena comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst. Em sua carreira acadêmica, o teólogo passou pelas mais importantes universidades alemãs: ensinou História dos Dogmas e Teologia Sistemática na Kirchliche Hochschule de Wuppertal, permanecendo ali entre os anos de 1958 até 1964, neste ano foi chamado para a Universidade de Bonn e, mais tarde, em 1967, foi professor de teologia sistemática na Universidade de Tübingen, na qual permanece até hoje como professor emérito. Nesta universidade também conheceu importantes intelectuais católicos como Hans Küng e Joseph Ratzinger.

Em sua formação enquanto teólogo foi diretamente influenciado pelo filósofo Ernest Bloch:

Enquanto Bloch oferece para Moltmann a esperança utópica, este oferece para a teologia uma reflexão sobre o Reino de Deus, cuja esperança transcende os horizontes históricos, de forma que o *éscathon* ilumina o presente da criação, sustenta a comunidade no itinerário da salvação, enquanto promove, a partir da fé, as experiências que fazem o ser humano avançar em direção à meta da promessa. (RAMOS, 2011, p. 15).

Vários teólogos alemães também influenciaram os escritos de Moltmann, como Otto Weber que o introduziu na Dogmática de Barth, obra considerada por muitos estudiosos como a Suma Teológica do Século XX, além de outros: Dilthey, Bergson, Simmel, Buber, que atuam principalmente em sua obra *O Espírito da Vida* obra conhecida como a pneumatologia de Moltmann; nela o autor faz um convite a todo ser humano às experiências do Espírito vivificante.

Cesar Kuzma ressalta a importância das experiências vividas por Moltmann para a *Teologia da Esperança*, movimento teológico contemporâneo que surgiu na

Alemanha durante a segunda metade do século XX, sendo Moltmann seu principal expoente.

Moltmann não foi prisioneiro nos campos de concentração de Auschwitz, mas este é um ponto de extrema importância para se compreender como se situa a esperança em Moltmann e percebermos a escatologia que se destaca em sua Teologia da Esperança e em todo o seu caminhar teológico. [...] O início de sua teologia acontece – conforme relatamos acima – no fundo dessas experiências. (KUZMA, 2012, p. 25).

Kuzma destaca também a aproximação do teólogo alemão com o meio católico, uma vez que várias audiências ocorreram entre o teólogo protestante e os Papas Paulo VI e João Paulo II, justamente por seu posicionamento ecumênico diante dos teólogos católicos europeus; além disso, Moltmann fez importante diálogo com a Teologia Latino-Americana da Libertação, reaproximando-se novamente dos teólogos católicos.

Ao escrever *Teologia da Esperança* em 1964, anos depois das catástrofes da 2ª Guerra Mundial⁷⁹, seu objetivo era oferecer à humanidade novos motivos para

⁷⁹ Através da filosofia da esperança de Ernst Bloch, Moltmann encontra subsídio para construir sua teologia da esperança para uma Europa totalmente destruída pela II Guerra. Frente à derrocada dos ideais iluministas da sociedade moderna, a teologia da esperança surge como uma nova perspectiva, tendo como horizonte a busca por um futuro melhor pautado pelas promessas de Deus, as quais soavam como um refrigerio. “Mais uma vez eu tive que lembrar a teologia da cruz, que, uma vez que chegamos tão profundo, dando-nos a sensação de que nem tudo estava perdido, quando os movimentos de esperança nos anos sessenta entraram em confronto com dificuldades e adversários excessivamente fortes. Eu lembrava ter visto muitas esperanças perdidas, estabelecendo-se novamente para uma certa resignação, o curso banal das coisas, ou refugiando-se em migração interna dominada pela submissão total. Eu só falo por mim mesmo, mas a frustração foi o fim do ‘socialismo com face humana’ na Tchecoslováquia, o fim do movimento do direito civil nos Estados Unidos, as frustrações causadas pelo desemprego, espero serem apenas provisória, as reformas em movimento da igreja ecumênica e católica que começaram por isso espero que, na esteira do Concílio Vaticano II e da Conferência de Upsala, em 1968, em todas essas frustrações reocuparam o centro da esperança e resistência à cruz de Cristo, que, em última análise, é a base de toda abertura de horizonte que ocorrem na sociedade e na igreja.” (MOLTMANN, 1975, p. 10, tradução nossa). Outra vez tive que recordar la teología de la cruz, que en otro tiempo nos llegó tan hondo, proporcionándonos la sensación de que no todo estaba perdido, cuando los movimientos de esperanza de ios años sesenta chocaron con dificultades y oponentes excesivamente fuertes. La recordé al ver que muchos perdían la esperanza, acomodándose de nuevo, por cierta resignación, al curso trillado de las cosas, o refugiándose en la emigración interior dominados por una sumisión total. Sólo hablo por mí mismo, pero en la frustración que supuso el final del «socialismo con rostro humano» en Checoslovaquia, el final del civil-right-movement em los Estados Unidos, en las frustraciones causadas por el paro, ojalá que sólo sea provisional, de las reformas em el movimiento ecuménico y en a iglesia católica, que comenzaron tan esperanzados a raíz del Vaticano II y de la conferencia de Upsala en 1968, en todas esas frustraciones volvió a ocupar el centro de la espeamza y de la resistencia la cruz de Cristo que, en definitiva, constituye la base de todas las aperturas de horizonte que tienen lugar en la sociedad y en la iglesia.

crer nas promessas do evangelho.⁸⁰ Depois das terríveis experiências vividas nos campos de concentração nazistas, entre eles Auschwitz, a grande pergunta feita por Emanuel Lévinas: “Como falar de Deus depois de Auschwitz?”, questionava e de alguma forma engessava a fé cristã. A teologia da esperança de Moltmann quer responder a essas e outras perguntas através das promessas feitas por Deus⁸¹ desafiando, por conseguinte os cristãos a reavivar a chama da ressurreição: “Dessa forma, a fé em Cristo transforma a esperança em confiança e certeza; e a esperança torna a fé em Cristo ampla e dá-lhe vida” (MOLTMANN, 2005, p. 35)⁸².

Alguns anos depois, Moltmann parece complementar seus escritos sobre a esperança ao publicar *O Deus Crucificado* (1972)⁸³. Ao relatar que se identificou com o sofrimento de Jesus na cruz quando estava no cativeiro, sentindo-se igualmente abandonado, o autor apresenta um Deus solidário, que sofre junto de toda humanidade. Deus não é aquele ser passivo perante o sofrimento dos homens e mulheres tal como foi sugerido na pergunta de Lévinas, mas por amor está totalmente envolvido com a humanidade, ou seja, a cruz de Jesus simboliza todo sofrimento, dor e fraqueza humana. Ao perguntarem onde estava Deus diante da barbárie em Auschwitz, e frente a outras inúmeras perversidades que ocorrem diariamente, Moltmann dirá que Deus está ao lado, sofrendo com essas pessoas -

⁸⁰ Como vimos as reflexões teológicas produzida por Moltmann assentam-se em sua própria experiência enquanto esteve preso em cativeiro num campo de concentração. No ano de 1948 com vinte e dois anos Moltmann retorna a Alemanha e depara-se com as ruínas do pós-guerra. Nesse contexto, é que o autor dá início aos seus primeiros escritos teológicos, os quais tentavam de alguma forma, amenizar os sofrimentos dos sobreviventes da Segunda Guerra. “Na Guerra Mundial fui soldado e, ao final, estive três anos e meio como prisioneiro de guerra. Meu mundo interior, que estava formado por Goethe, Schiller e Nietzsche, se quebrou. Em nosso campo de prisioneiros nos mostraram imagens de Belsenbergen, Buchenwald e Auschwitz. Ali li a Bíblia pela primeira vez. Li o Evangelho de Marcos e me encontrei com o grito de Jesus [...]. E quando, lentamente, fui entendendo isto, pude exclamar em meu coração: ‘Senhor meu e Deus meu!’ E por isso creio no Deus que compartilha nossa dor e sofre por nós e, desta maneira, nos dá nova certeza para viver[...]” (MOLTMANN, 1997, *apud* KUZMA 2008, p. 15).

⁸¹ O teólogo César Kuzma (2012) elenca as principais “esperas” da fé cristã: *a ressurreição, a vida eterna, o novo céu e a nova terra, vida nova e transformação*.

⁸² A teologia da esperança moltmanniana recebeu várias críticas de autores latino-americanos como, Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez, entre outros. Esses autores diziam que os conceitos de *esperança* e *promessa* de Moltmann eram demasiadamente otimistas e, portanto alienados da dura realidade. Gutiérrez apontava a falta de uma perspectiva sócio analítica coerente, com precisão sócio-política.

⁸³ A produção acadêmica de Moltmann nesse período é conhecida como trilogia, tendo início com a obra *Teologia da esperança* (1964), seguida de *O Deus crucificado* (1972) finalizando com *A igreja na força do Espírito* (1975). A trilogia moltmanniana das décadas de sessenta e setenta, 1964-1975, caracteriza-se por três perspectivas complementares da teologia cristã: revelação e história, doutrina da cruz e a eclesiologia. A obra *O Deus crucificado* tornou-se muito conhecida, em especial na América Latina, após a tragédia com os seis jesuítas em San Salvador em 1989. Moltmann relata que “o corpo do padre Ramón Moreno foi arrastado pelos soldados para dentro do quarto de Jon Sobrino que não estava presente no local. No seu sangue, foi encontrado um livro caído – era o *El Dios crucificado*” (GONÇALVES, 2014).

“É Deus em Auschwitz e Auschwitz em Deus crucificado” (MOLTMANN, 1975, p. 399). Desse modo, a teologia da esperança parece tomar uma dimensão mais prática e calorosa ao se aproximar da realidade humana com a teologia da cruz apresentada pelo autor na sequência, já que ali Moltmann aponta para o Deus-Homem, que sente na própria carne as limitações humanas, sendo reconhecido e representado por todos aqueles que sofrem. Para o teólogo, a teologia cristã só poderá responder aos seus fiéis sobre seus sofrimentos nesse mundo se primeiramente compreender o sofrimento de Cristo, marcado pela paixão incompreensível à lógica humana. É, portanto, a teologia da cruz que revela um Deus compassível e solidário ao sofrimento humano.

Ao elaborar sua teologia da cruz, o teólogo irá desenvolvê-la por dois eixos centrais: primeiro, pontua vigorosamente sobre a dimensão trinitária na cristologia, buscando a todo custo escapar do esquema teológico bastante limitado sobre as duas naturezas de Cristo (divina-humana) e, segundo, assevera a completa inaptidão do teísmo na identificação do Deus trino e do mistério pascal. Suas afirmações partem principalmente do Novo Testamento, na definição do Deus-amor, o qual é capaz de entregar seu Filho, e no abandono experimentado pelo Filho na cruz está a salvação de todos os homens. A cruz, portanto, é um evento que declara o transbordamento do ser divino, na medida em que este não quis ser ele mesmo sem o homem, por isso sua entrega pela humanidade. (LADARIA, 2005).

Observa-se, dessa maneira, quão cara é para Moltmann a relação entre Deus e o humano, evidenciada pela sua atenção em não sucumbir à esquemática estrutura teológica sobre as duas naturezas de Jesus⁸⁴, além do momento histórico que também carecia de um discurso teológico correspondente. O teólogo recupera, dessa maneira, as questões teológicas acerca das duas naturezas de Cristo, ou o problema do dogma da imutabilidade divina e ação de Deus na história (por meio Jesus), para assim, criar sua própria perspectiva trinitária da teologia da cruz e

⁸⁴ Moltmann não está interessado em discutir a dialética das duas naturezas de Cristo, pois interpreta teologicamente a morte de Jesus como morte *em* Deus, um acontecimento trinitário (de relação) entre o Pai e o Filho no Espírito Santo. Ele irá dizer que tem se problematizado o teorema da imutabilidade e, também, o axioma da incapacidade de sofrimento da naturalização divina, o que resulta na “velha dialética da divindade e da humanidade, destruindo a interpretação trinitária da *kenosis*.” “Pero acaba por replegarse hasta la antigua dialéctica de divinidad y humanidad, destruyéndose la interpretación trinitaria de la *kénosis*. (MOLTMANN, 1975, p.287)

alcançar seu objetivo final, que é justamente o de trazer Deus novamente para o mundo, para a história.

2.4 Teologias na Modernidade

São vários os fatores que tornaram o discurso teológico dos séculos XIX e XX acentuadamente voltados para a questão da dor, do sofrimento de Deus.⁸⁵ No campo das ciências naturais, sobretudo com Darwin e Einstein, a realidade deixa de ser vista de maneira estática para ser entendida como dinâmica, podendo ser constantemente transformada. Todos os campos do saber afetados pelas descobertas vindas da física moderna, com a mecânica quântica e a teoria da relatividade, adaptavam-se a essas novas ideias, de modo que, mesmo o mais arcaico deles, a teologia, também passaria por alterações. O intento da teologia nesse momento foi afirmar que Deus estava envolvido na transformação do mundo, fazendo parte desse mesmo processo⁸⁶.

A reviravolta moderna na perspectiva teológica se deu por meio de dois movimentos: a teologia da secularização e as teologias críticas. A primeira resulta da análise feita por Friederich Nietzsche (1844-1900) ao afirmar que Deus pode ter criado este mundo, mas não desempenha mais nenhum papel nele - é o chamado movimento da “morte de Deus” que se iniciou em meados dos anos sessenta.⁸⁷

⁸⁵ “[...] o olhar negativo sobre o conceito patrístico de impassibilidade divina atribuindo-lhe o mesmo significado que tinha na filosofia helenística; o confronto dos estudos bíblicos com os esquemas rígidos da escolástica; a recepção do pensamento de Hegel pela teologia; e, por fim, o facto do discurso teológico se ter deixado levar por uma conceptualidade que, por vezes, obscurecia os rasgos próprios e específicos do Deus da revelação”. (CASEIRO, 2017, p.23).

⁸⁶ Nesse contexto surge também a chamada “teologia do processo” vinda da tradição da Faculdade de Teologia de Chicago, fortemente influenciada por Alfred North Whitehead (1861-1947) e, em seguida surgiu a *American Process Theology*, movimento teológico iniciado na Universidade de Chicago que se espalha para inúmeras outras universidades de teologia dos Estados Unidos. Whitehead através de sua filosofia pensa a natureza de Deus como dipolar, Deus é tanto transcendente ao mundo como também imanente à História. (CASEIRO, 2017).

⁸⁷ Desde tempos longínquos a teologia vem perdendo espaço em detrimento da ciência. Segundo Thomas Lang, da Universidade de Chicago, editor da conceituada Enciclopédia Britânica, a obra de René Descartes (século 17), é o ponto de partida do chamado liberalismo teológico, movimento que altera a terminologia ortodoxa tradicional. A partir do final do século 16, a filosofia, que era considerada serva da teologia, se expandiu ultrapassando os limites do pensamento aristotélico e da Bíblia – esse movimento em parte ocorre devido à ciência natural pelas reflexões filosóficas de Descartes (1596-1650). A fase inicial do moderno liberalismo teológico é conhecida como Racionalismo ou Iluminismo e durou até meados do século 18. Os

Esta corrente foi inaugurada por John A. T. Robinson, um bispo anglicano, na obra *“Honest to God”* e seguida por Harvey Cox, Mark Taylor, Gabriel Vahanian, Gogarten, Bonhoeffer, e Altizer. Eles enfatizavam que Deus estava oficialmente morto nas sociedades ocidentais, pois o mundo moderno é claramente uma consequência da decisão de Deus de retirar-se da história, ao mesmo tempo em que essa morte simbolizava a necessidade de seu desaparecimento para que a humanidade assumisse antropologicamente toda responsabilidade⁸⁸.

Outro horizonte, denominado de teologia crítica, é notadamente liderado por Karl Barth e outros teólogos protestantes que romperam com a teologia liberal alemã baseada no humanismo nascido da razão moderna. Segundo Gonçalves (2014), que se deteve no tema da eclesiologia moltmanniana, pode-se afirmar:

Moltmann está dentro de um contexto onde a igreja se encontrava em situação delicada depois de um pós-guerra. Nesse contexto há duas teologias em debate. Por um lado há os teólogos que defendem uma total radicalização da teologia no universo secular, trata-se da teologia da morte-de-Deus. Os mais conhecidos expoentes dessa teologia são os estadunidenses Thomás Altizer e William Hamilton. Na tentativa de responder aos anseios do mundo, a teologia da morte-de-Deus preconizou de que algumas ideias a respeito de Deus não eram mais possíveis com o avanço tecnológico e as crescentes mudanças na cultura e sociedade. Na tentativa de coadunar a técnica com a teologia, os teólogos da morte-de-Deus procuraram adaptar conceitos religiosos no atual cenário. Concomitantemente à teologia da morte-de-Deus surge os teólogos da esperança, dentre eles Moltmann. (GONÇALVES, 2014, p. 63).

principais filósofos e teólogos dessa foram Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz e Gotthold Ephraim Lessing, John Locke. Os filósofos ingleses também eram conhecidos como Platonistas de Cambridge ou deístas. Nesse período alguns teólogos começaram a atacar o calvinismo, através do uso da razão. O racionalismo enfatizava dois pontos: liberdade e dignidade, e investigação científica. A segunda fase do liberalismo teológico é o Romantismo, também chamado de Modernismo, a qual ocorre no final do século 18 indo até o final do século 19, tendo sua origem na Alemanha. Quem deu início a esse tipo de teologia liberal foi Immanuel Kant (1724-1804). No campo da teologia, o destaque maior coube ao alemão Friedrich Schleiermacher, chamado de pai da moderna teologia protestante. O alemão Albrecht Ritschl dominou a teologia liberal protestante após Schleiermacher, e novamente, em seguida, outro teólogo alemão, Adolf von Harnack, foi o mais proeminente discípulo de Ritschl. (COSTANZA, 2005).

⁸⁸ Moltmann critica esse movimento: “as frases utilizadas até agora sobre a interpretação especificamente cristã da ‘morte de Deus’ falam quase sempre sem uma dimensão, a dimensão trinitária.” (MOLTMANN, 1975, p. 288).

A teologia da cruz de Moltmann, como a teologia da dor de Deus, do teólogo japonês Kazoh Kitamori⁸⁹, se destacam no cenário do pós-guerra, pois vão ao encontro do drama do sofrimento humano, apresentando um Deus sensível e solidário a toda desolação humana. Ambas correntes estão inseridas no paradigma teológico conhecido como “depois de Auschwitz”.⁹⁰

2.5 Moltmann e o conceito da *Imutabilidade de Deus*⁹¹

É dentro do contexto de pós-guerra que o teólogo alemão irá desenvolver o tema da paixão de Cristo. Moltmann passa a entender a morte de Jesus na cruz como o centro da teologia cristã, já que todas as manifestações sobre Deus apontam para o Crucificado.⁹² A partir desse ponto, o autor vai lidar diretamente com os conceitos ligados à religiosidade ocidental cristã, advindos da filosofia grega

⁸⁹ Kitamori (1916-1998) foi teólogo luterano japonês, escreveu em plena Segunda Guerra Mundial, pouco tempo depois da explosão de Hiroshima. Para ele o sofrimento está na essência do ser de Deus.

⁹⁰ O ser humano moderno emancipa-se da crença em um Deus criador e, juntamente do desenvolvimento técnico-científico a humanidade passa a se auto- divinizar, de maneira que a antropologia tomou o lugar da teologia. A modernidade antropocêntrica proclamou a morte de Deus. Para Moltmann, a grande pergunta dos modernos acerca de Deus é sobre o sofrimento humano: em face a tantas injustiças e violências presente no mundo, onde está Deus? A teologia precisava acolher e responder a essas dúvidas. “O sofrer sem sentido, incontornável e infinito faz os homens clamar a Deus e até duvidar dele. A fé em Deus e o ateísmo encontram suas mais profundas raízes nessa dor. Se há um Deus, alguns se perguntam: por que há todo esse sofrimento? Outros afirmam que se não houver Deus então tudo está em ordem. Quando estamos com dores, pelo que nós clamamos? Uns perguntam por Deus, teoricamente: como Deus pode permitir isso? Eles são da opinião de que Deus é um poder de destino cego e insensível, que não se preocupa com nada.” (MOLTMANN, 1997, *apud* LEITE 2008, p.27).

⁹¹ Seguindo sua tradição, advinda da teologia de Ireneu de Lião, Moltmann não está preocupado em discutir a existência da natureza divina/humana em Cristo. “Ireneu não discute a união da divindade com a humanidade em Cristo, como se essas fossem duas naturezas opostas. Pelo contrário, a humanidade foi criada para desfrutar da união com Deus e em Cristo esta união alcança seu mais alto objetivo. Além do mais, o divino e o humano em Cristo não devem ser entendidos como duas ‘substâncias’ ou ‘naturezas’. Em vez disso, deve ser entendido que em Cristo a divindade se une à humanidade porque ele é a Palavra que Deus dirige a nós ao mesmo tempo em que é o homem que responde a esta Palavra. Deste modo, ao fazer uso de conceitos dinâmicos em vez de substancialistas, e ao não definir a natureza divina em oposição à humana, Ireneu evita as dificuldades que mais tarde dariam lugar às amargas controvérsias cristológicas.” (GONZÁLES, 2004, p.162).

⁹² “A morte de Jesus na cruz é o centro da teologia cristã. Não é seu único assunto, mas é a porta de entrada para seus problemas e respostas na terra. Todas as afirmações cristãs sobre Deus, criação, pecado e morte apontam para o Crucificado. Todas as afirmações cristãs sobre a história, a Igreja, a fé e a santificação, o futuro e a esperança vêm do Crucificado.” (MOLTMANN, 1975, p. 283, tradução nossa). La muerte de Jesús en la cruz es el centro de toda la teología cristiana. No es el único tema de la teología, pero sí que constituye algo así como la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las manifestaciones cristianas sobre Dios, la creación, pecado y muerte están señalando al Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, iglesia, fe y santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado.

– a questão das duas naturezas de Cristo. O teólogo argumenta que o conceito a respeito do divino, segundo a filosofia grega, de forma alguma, poderia se misturar com a *diferença*, a *pluralidade* e o *movimento* e o *sofrer*, pois, caso contrário, se possuísse essas características, este ser jamais poderia ser considerado divino. Então, ele se indispõe com a teologia cristã indagando como seria possível adequar o Deus cristão com aqueles conceitos gregos não admissíveis na caracterização do divino, que são: *pluralidade*, *movimento* e *sofrimento*. Ao considerar Jesus como Deus, certifica-se de que este Deus é plural, se misturou com os homens e sofreu – colidindo com o preceito da filosofia grega.

O que Moltmann desejava refutar era justamente a ideia do Deus impassível e imutável, do “soberano absolutista no céu”, tendo como pano de fundo o conceito *apático* de divindade, o qual não se identificava com o “Deus crucificado”, defendido por ele. A apatia remetia-se à total ausência de sofrimento, sendo considerada a mais alta virtude dos deuses na Grécia antiga. Tão logo, atribui-se ao Deus cristão essa natureza perfeita, a qual jamais poderia acessar o mal, o sofrimento e a morte, em outras palavras um Deus autossuficiente, que se basta a si mesmo.⁹³ O discurso sobre as duas naturezas de Cristo concebido pela teologia cristã a partir da filosofia grega, cuja tarefa era harmonizar a Paixão de Cristo com a Impassibilidade de Deus, faz uma leitura da cruz e do sofrimento limitada, pois considera que tais experiências não teriam sido vivenciadas pela natureza divina, somente pela natureza humana - o Deus impassível padece em virtude da *communicatio idiomatum*⁹⁴.

Para o autor, os “velhos conceitos sistemáticos” das duas naturezas de Cristo, tenderão sempre a enaltecer a pessoa do Pai, que realiza todo o processo - o Pai abandona, acolhe Jesus, o entrega e, por fim, o ressuscita – essa doutrina

⁹³ “Por que, então, a tradição eclesiástica incorporou a teologia filosófica como a tarefa da teologia cristã? A mera separação entre a teologia cristã e a teologia filosófica e a interpretação do mundo, do tempo e do eu, leva apenas ao auto-isolamento da teologia e não favorece ninguém.” (MOLTMANN, 1975, p. 302, tradução nossa).

¿Por qué incorporó, pues, la tradición eclesiástica la teología filosófica como tarea de la teología cristiana? La mera separación de la teología Cristiana frente a la teología filosófica y a la interpretación de mundo, tiempo y el yo, conduce únicamente al autoaislamiento de la teología y a nadie favorece.

⁹⁴ “A divindade e a humanidade estão unidas de tal modo em Cristo que podemos atribuir à primeira, ações e condições que correspondem propriamente à última, e vice-versa. Essa é a doutrina da *communicatio idiomatum*, ou ‘comunicação de propriedades’, que mais tarde se tornaria um dos principais dogmas da cristologia alexandrina.” (GONZÁLES, 2004, p. 217).

acaba “esvaziando” a divindade de Jesus e o evento da cruz.⁹⁵ De outro modo, Moltmann exclui do seu discurso teológico a ideia dicotômica humano-divino, que vê o crucificado a partir da diferença das duas naturezas de Cristo – a divina, impassível, e a humana, passível.

Por isso, interpretamos a morte de Jesus não como um evento humano-divino, mas como trinitário, entre o Filho e o Pai. No relacionamento com seu Pai, questiona-se não a divindade e a humanidade de Cristo e sua correspondência mútua, mas o aspecto total e pessoal da filiação de Jesus. Este ponto de partida é novo em relação à tradição. Supera a dicotomia entre a trindade imanente e econômica, bem como entre a natureza de Deus e sua trindade íntima. Faz necessário o pensamento trinitário para salvaguardar a cruz de Cristo. (MOLTMANN, 1975, p.348, tradução nossa)⁹⁶.

Como bom luterano⁹⁷, Moltmann defende a ideia de que a pessoa de Cristo é definida pela pessoa divina, ou seja, não faz sentido pensar que existam duas naturezas distintas (humana-divina) em uma única pessoa, mas uma pessoa divina assumiu a natureza humana hipostática e “por essa razão, a pessoa divina também sofre e morre na morte e morte de Cristo.” (MOLTMANN, 1975, p. 330, tradução nossa)⁹⁸. A união natural ou hipostática é entendida como uma união estática, completa das duas naturezas⁹⁹, daí Moltmann afirmar que:

⁹⁵ “Se apenas o simples conceito de Deus próprio da doutrina das duas naturezas puder ser usado, sempre se inclinará, como mostra a tradição, a aplicá-lo apenas à pessoa do Pai, que abandona e recebe Jesus, o entrega e ressuscita, com o que seria “esvaziado” da divindade da cruz.” (MOLTMANN, 1975, p.347, tradução nossa). Si únicamente se puede utilizar el simple concepto de Dios propio de la doctrina de las dos naturalezas, siempre se estará inclinado, como muestra la tradición, a aplicarlo únicamente a la persona del Padre, que abandona y recibe a Jesús, lo entrega y resucita, con lo que se «vaciaría» de divinidad la cruz.

⁹⁶ Por tanto, hemos interpretado la muerte de Jesús no como un acontecimiento humanodivino, sino como trinitario entre el Hijo y el Padre. En la relación para con su Padre se cuestiona no la divinidad y humanidad de Cristo y su mutua correspondencia, sino el aspecto total y personal de la filiación de Jesús. Este punto de partida es nuevo respecto de la tradición. Supera la dicotomia entre trinidad inmanente y económica, así como entre la naturaleza de Dios y su íntima trinidad. Hace necesario el pensamiento trinitario en orden a la salvaguarda de la cruz de Cristo.

⁹⁷ “Lutero, ao contrário, agiu seriamente no sentido de que não se deve pensar em duas naturezas equivalentes em uma pessoa sozinha, mas que uma pessoa divina assumiu uma natureza humana a-hipostática. A unidade no homem-Deus, Cristo, aconteceu e é determinada, segundo ele, pela atividade da mesma pessoa divina.” (MOLTMANN, 1975, p. 329, tradução nossa) Lutero, por el contrario, actuó seriamente en el sentido de que no hay que pensar dos naturalezas equivalentes en una persona únicamente, sino que una persona divina haya asumido una naturaleza humana a-hipostática. La unidad en el hombre-Dios, Cristo, há acontecido y está determinada, según él, mediante la actividad de la misma persona divina.

⁹⁸ Por esa razón sufre y muere también la persona divina e n la pasión y muerte d e Cristo.

⁹⁹ “Essa doutrina da ‘união hipostática’ do divino e do humano em Cristo é o fundamento da *communicatio idiomatum*. Como o Verbo é a ‘hipóstase’ ou o princípio de subsistência da humanidade do salvador, é a ele

A doutrina das duas naturezas tem que entender o evento da cruz estaticamente, como uma relação mutável entre duas naturezas qualitativamente diferentes: o divino que é impassível e o humano, inapreensível. Aqui interpretamos trinitariamente o evento da cruz como evento da relação entre as pessoas, em que estas se constituem em sua relação mútua. (MOLTMANN, 1975, p. 347, tradução nossa)¹⁰⁰

Dentro desse escopo, o teólogo observa a existência de duas concepções distintas acerca de Deus: a primeira, que corresponde à afirmação do Deus apático, isentando-o de toda dor e sofrimento, pois tais coisas pertencem à condição humana - necessariamente inferior, e a segunda concepção que prevê o envolvimento do ser divino com a criação devido a seu amor incondicional à criatura sem, porém, que a divindade fosse afetada. Nesse sentido, eis que o teólogo expõe um equívoco: como, conciliar a visão do Deus todo poderoso e impassível com a crucificação de Cristo? Para Moltmann, essa foi uma tarefa da tradição cristã, especialmente da patrística - fundir *apatia* e *paixão*, tendo o axioma *sofrimento do Deus impassível* como resultado. Segundo esse axioma Deus não sofre tal como as criaturas¹⁰¹, o que para o teólogo representa apenas uma desarmonia causada pela justaposição de conceitos (da filosofia para teologia)¹⁰². Se teologicamente Deus é essencialmente amor, então, isso o torna passível ao amor e tudo mais que este sentimento possa causar, como, por exemplo, o sofrimento. Para Moltmann, há limitação lógica da argumentação no axioma da apatia, devendo-se, portanto, expandi-lo:

- isto é, para o Verbo - que necessariamente se refere tudo o que é dito a respeito da humanidade. " (GONZÁLEZ, 2004, p. 353)

¹⁰⁰ La doctrina de las dos naturalezas tiene que entender el acontecimiento de la cruz estáticamente, como relación cambiante entre dos naturalezas cualitativamente distintas: la divina que es impassible y la humana, inasible. Aquí hemos interpretado trinitariamente el acontecimiento de la cruz como suceso de relación entre personas, en el cual éstas se constituyen en su relación mutua.

¹⁰¹ "Pois um Deus incapaz de sofrer é um ser indolente. A Ele não afetam o sofrimento ou a injustiça. Na falta de afeto, nada pode afetá-lo, nada pode movê-lo. Ele não pode chorar, ele não tem lágrimas. Mas quem não pode sofrer também não pode amar. Então ele é um ser egoísta. O Deus de Aristóteles não pode amar, a única coisa que ele pode fazer é ser amado por todos os seres não-divinos por causa de sua perfeição e beleza, atraindo-os para si deste modo." (MOLTMANN, 1975, p. 311, tradução nossa). Pues un Dios incapaz de sufrimiento es un ser indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmoverlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir, tampoco puede amar. O sea que es un ser egoísta. El Dios de Aristóteles no puede amar, lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza, atrayéndolos hacia sí de esa manera.

¹⁰² "Com isso não fizeram nada menos que justapor o axioma da apatia, tirado da filosofia grega, ao tema central do Evangelho. A contradição permanece, e continua perturbadora." (MOLTMANN, 2000, p. 36).

Todavia, se ele tem a capacidade de amar a outro, então se abre ao sofrimento que lhe é proporcionado pelo amor desse outro, e coloca-se acima da dor que daí nasce em virtude do seu amor. Deus não sofre como sofre a criatura, por carência de ser. Nesse sentido, sim, ele é impassível. Mas sofre em seu amor, que outra coisa não é senão a superabundância do seu ser. Nesse sentido, ele é passível. (MOLTMANN, 2000, p. 37).

Por conseguinte, afirma que de modo algum a teologia cristã pode entender a morte de Jesus partindo de um pressuposto metafísico (impassibilidade), que separa definitivamente Deus do mundo; é preciso fazer o contrário, partir do evento da cruz para interpretar o ser Deus.

A história de Deus deve ser pensada, então, como o horizonte do mundo, e não o contrário, o mundo como o horizonte de sua história. A cruz foi 'erigida no cosmo, para dar firmeza ao móvel', diz nos Atos apócrifos de André. Oculta-se uma verdade: é erigida no cosmos, para dar futuro ao caduco, firmeza ao inconstante, abertura para quem é firme e esperança para quem carece e, portanto, para reunir tudo o que existe e o que já não-existe na nova criação. (MOLTMANN, 1975, p. 306, tradução nossa)¹⁰³.

A costura feita pela patrística, ainda resultou no que o teólogo classifica de teísmo, uma vez que se entende Deus tão somente através do homem, ou seja, o homem é sempre aquilo que Deus não é: se Deus é um ser supra-poderoso, infinito, perfeito, em contrapartida, o homem é exatamente seu contrário: imponente, finito e imperfeito. Essa perspectiva foi muito utilizada pela Igreja cristã na antiguidade, quando ela mesma assemelhava os conceitos de Deus com os dos césores, legitimando, dessa maneira, seus governos. Assim, mais do que sugerir a inversão do pressuposto metafísico, Moltmann entende que a teologia da cruz representa uma crítica à teologia cristã – a teologia da cruz permitiu que houvesse a liberação do monoteísmo filosófico e político enraizado no teísmo, em que Deus é o soberano no céu.

¹⁰³ La historia de Dios se ha de pensar, pues, como horizonte del mundo, no a la inversa, el mundo como horizonte de su historia. La cruz se ha «erigido em el cosmos, para dar firmeza a lo movable», se dice em las actas apócrifas de Andrés. Ahí hay oculta una verdad: está erigida en el cosmos, para dar futuro al caduco, firmeza al voluble, apertura al que está firme y esperanza al que de ella carece y, por tanto, para reunir todo lo existente y lo que ya-no-existe en la nueva creación.

(A fé cristã) Liberta do medo implícito nas concepções políticas de onipotência, com as quais os poderosos da terra querem legitimar seu senhorio, criando complexos de inferioridade para os privados de poder, e através dos quais os indefesos compensam sonhadamente sua impotência. (MOLTMANN, 1975, p. 301, tradução nossa).¹⁰⁴

Esse Deus onipotente e perfeito não pode ser comparado ao Deus revelado na cruz de Jesus¹⁰⁵, o qual vem encontrar e salvar a humanidade perdida. Para o teólogo, é a renegada teologia da cruz que salva o cristianismo do teísmo¹⁰⁶:

Graças à teologia trinitária da cruz, a fé escapa à alternativa do teísmo e do ateísmo: Deus não é só do além, mas também aqui, não é só Deus, mas também o homem, não o domínio, autoridade e a lei, mas o evento do sofrimento e do amor libertador. E vice-versa, a morte do Filho não é a "morte de Deus", mas o começo desse evento divino, no qual o Espírito vivificante do amor procede da morte do Filho e da dor do Pai. (MOLTMANN, 1975, p. 358, tradução nossa).¹⁰⁷

De todo modo, se este conceito teísta de Deus for aplicado à morte de Cristo na cruz, então a cruz deverá ser “esvaziada” e a teologia cristã terá necessariamente que repensar o Deus na paixão, em agonia e, finalmente, na própria morte de Jesus, para que ela mesma não venha perder sua identidade¹⁰⁸.

¹⁰⁴ [...] Libera del temor implicado en las concepciones políticas de omnipotencia, con las que los poderosos de la tierra quieren legitimar su señorío, haciendo crear complejos de inferioridad a los privados de poder, y mediante las cuales los desvalidos compensan soñadoramente su impotencia

¹⁰⁵ “Mas quanto mais você ama, mais se abre, mais sensível se torna à felicidade e à dor. É por isso que quem ama fica vulnerável, pode ser ferido e desapontado [...] O deus teísta é pobre. Nem pode amar nem pode sofrer.” (MOLTMANN, 1975, p. 359, tradução nossa). Pero cuanto más ama, tanto más se abre, tanto más sensible se hace para la felicidad y el dolor [...] Por eso el que ama se hace vulnerable, puede ser herido y defraudado. El Dios teísta es pobre. Ni puede amar ni puede sufrir.

¹⁰⁶ Para Moltmann, apenas com a teologia da cruz se pode realmente afirmar o fim das discussões acerca do monoteísmo político. Este porém, é um antigo debate entre Erik Peterson e Carl Schmitt. Peterson enfatizava que a doutrina trinitária já havia salvaguardado o cristianismo de qualquer similitude com a ideia soberana de um só Deus. Segundo Moltmann é apenas com teologia da cruz, que prega o Deus *triuno* exposto na cruz por amor à humanidade, que o problema de fato foi solucionado.

¹⁰⁷ Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa de teísmo y ateísmo: Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, es no solamente Dios, sino también hombre, no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador. Y viceversa, la muerte del Hijo no es la “muerte de Dios”, sino el comienzo de ese suceso divino, en el que de la muerte del Hijo y del dolor del Padre procede el Espíritu vivificante del amor.

¹⁰⁸ “Se Deus é impassível, então, conseqüentemente, a paixão de Cristo não poderá ser considerada nada além de uma tragédia humana.” (MOLTMANN, 2000, p. 36).

Conclui-se, portanto que Moltmann não só abandona o discurso das duas naturezas em Cristo, como também rechaça a ideia da passibilidade divina ao propor que toda trindade sofre de diferentes modos, a morte no Deus trino:

O Filho sofre por causa de seu amor o abandono do Pai em sua morte. O Pai sofre por causa de seu amor a dor da morte do Filho. O que emerge de um acontecimento entre o Pai e o Filho deve ser entendido como o Espírito da entrega do Pai e do Filho, como o Espírito que dá amor aos abandonados, como o Espírito que vivifica os mortos. (MOLTMANN, 1975, p.347, tradução nossa)¹⁰⁹

2.6 Crítica à doutrina Trinitária

Moltmann observa que tanto a teologia quanto o pensamento ocidental representam a trindade através de uma única substância; essa ideia se concretizou por Tomás de Aquino com o tratado “*De Deo uno*” e “*De Deo trino*”. A divisão do tratado aponta claramente para valorização da existência *una* de Deus primeiramente, desdobrando-se em seguida na doutrina de Deus uno e trino. O problema em lidar com a trindade reside justamente no fato de que, segundo Moltmann, não se entende Deus a partir do acontecimento da cruz de Cristo. Em *De Deo uno*, seguido do *De Deo trino*, a preocupação do autor está em provar a existência do Deus uno. Mas unidade e trindade de Deus deveriam, para Moltmann, pertencer a um mesmo tratado, afinal, como se pode expor a unidade, a essência de Deus e, em seguida, distingui-la em três pessoas divinas? Nesse caso haveria quatro essências: “A essência de Deus torna-se então uma na hipóstase divina, podendo renunciar às três pessoas e, portanto, pensando de maneira monoteísta.” (MOLTMANN, 1975, p. 340, tradução nossa)¹¹⁰. Desse modo, o teólogo complementa que “a redução do uno e trino ao Deus uno” permanece, resultando

¹⁰⁹ El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su muerte. El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo. Lo que surge de acontecimiento entre el Padre y el Hijo se ha de entender como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, como el Espíritu que da amor a los abandonados, como el Espíritu que vivifica lo muerto.

¹¹⁰ La esencia de Dios se le convierte a uno entonces en la hipóstasis divina, pudiendo renunciar a las tres personas y pensando, por ende, de modo monoteísta.

“involuntariamente, mas de modo inevitável, à *resolução da doutrina trinitária em um monoteísmo abstrato*” (MOLTMANN, 2000, p. 31).

A partir da filosofia hegeliana no século XVIII, a trindade cristã passa a ser caracterizada pelo conceito de *sujeito absoluto*, ou seja, *um sujeito - três modos de ser*. Essa nova caracterização apresenta um Deus que realiza sua vida em três modos distintos de existir e, novamente, Moltmann aponta uma inadequação na conceituação da doutrina trinitária, pois as pessoas da trindade passam a, tão somente, representar os momentos desse uno. “A representação das pessoas trinitárias baseadas no sujeito divino, uno e idêntico leva involuntariamente, mas de modo inevitável, à *redução da doutrina trinitária ao monoteísmo*.” (MOLTMANN, 2000, p. 32).

A tese de Moltmann é que, tanto a trindade substancial, como a subjetiva, herdadas da teologia cristã, criaram “a separação e o isolamento de seus objetos”, em outras palavras, a doutrina trinitária até aqui parece não ter sido suficientemente clara para Moltmann, por isso, tentará a partir da sua *doutrina histórica da trindade* reconstruir esse revés:

A tradição ocidental principiou com a unidade de Deus, e em seguida colocou a questão da Trindade; nós começaremos com a Trindade das pessoas [...] Surge então um conceito diversificado – e por isso pioneiro na capacidade de pensar – da unidade divina como *unicidade* da Trindade.

Vamos desenvolver aqui um pensamento relacional e comunitário, a partir da doutrina trinitária, e instaurá-la na relação do homem com Deus, com os outros homens e com a humanidade, bem como na comunhão com toda a criação. [...] Por essa forma, não apenas será reelaborada a *teologia trinitária* cristã, mas também procurar-se-á desenvolver e aplicar um *modo de pensar trinitário*. (MOLTMANN, 2000, p. 33).

Nesse sentido, para o teólogo da esperança a teologia cristã não conseguiu dar um salto em relação ao dogma trinitário, ela limitou-se apenas a um “monoteísmo fracamente cristianizado”¹¹¹. Isso se deu em virtude da renúncia à

¹¹¹ “De Melanchthon e, especialmente, de Schleiermacher e da teologia moral do século XIX, a doutrina da trindade no protestantismo parece apenas uma especulação teológica sem importância para a vida; uma espécie de mistério teológico superior para iniciados.” (MOLTMANN, 1975, p. 335). Desde Melanchthon y, en especial, desde Schleiermacher y la teología moral del siglo xrx, la doctrina de la trinidad en el protestantismo

doutrina trinitária desde a antiga tradição da igreja, a qual sempre colocou em primeiro lugar o louvor e a contemplação a Deus, em detrimento da economia da salvação. Moltmann está fazendo aqui dura crítica à teologia cristã, pois ela procede efetivamente da ruptura entre transcendência (apatia/imutabilidade/ressurreição) e imanência (cruz/crucificação/ressurreição) para assim definir a dogmática trinitária; a direção tomada pela tradição cristã é questionada pelo teólogo:

Por que se tornou a doutrina da trindade em especulação isolada e mera decoração de dogmática na tradição da idade média? (MOLTMANN, 1975, p. 339, tradução nossa) ¹¹²

Se já é bastante difícil acreditar que existe um Deus, e viver segundo os seus mandamentos, não tornaria a fé na Trindade, desnecessariamente, ainda mais difícil a vida religiosa?! Por que será que a maioria dos cristãos do Ocidente, sejam eles católicos ou protestantes, pelas suas experiências e práxis da fé, são de fato apenas “monoteístas”? Que Deus seja um, ou uno e trino, isso aparentemente faz tão pouca diferença na doutrina da fé quanto na ética. (MOLTMANN, 2000, p.17).

O dogma do Deus trino tornou-se, para Moltmann, uma especulação desnecessária - “nos escritos apologéticos modernos, que pretendem aproximar de novo o cristianismo do mundo de hoje, a doutrina trinitária, por isso, nem mesmo é mencionada” (MOLTMANN, 2000, p. 17). Conforme visto anteriormente, o teólogo enfatiza que todas as tentativas a respeito da doutrina trinitária na tradição ocidental implicam numa visão reducionista e fatalmente monoteísta¹¹³.

Ao expor e criticar o atual quadro teológico-trinitário inserido na tradição trinitária, Moltmann objetiva sistematizar, a partir desta tradição cristã, sua própria doutrina da Trindade que será, então, histórica e pericorética. Para tanto, recorre

parece únicamente una especulación teológica sin importancia para la vida; una especie de misterio teológico superior para iniciados.

¹¹² ¿Por qué se convirtió la doctrina de la trinidad en especulación aislada y mera decoración de la dogmática en la tradición a partir de la edad media?

¹¹³ O conceito de pessoa em Moltmann sempre deve ser entendido pelo sentido de relação, ou seja, o eu em relação ao tu. O teólogo não aceita que a unidade em Deus seja estabelecida por uma substância comum entre as pessoas da trindade, defendendo a distinção de personalidade em Deus, as quais são unidas por uma relação mútua, por uma mútua inabituação, em outras palavras, se há pessoa é porque há relação. Partindo desse ponto, Moltmann critica o monoteísmo político e religioso, que erroneamente legitima seus discursos através da soberania de Deus. Para ele, Deus é comunhão e a trindade deve ser vista como um verdadeiro programa social. (LADARIA, 2005).

ao ensino trinitário clássico da igreja oriental, pois não aceitava o monoteísmo extremado advindo da teologia ocidental; buscava, nessa teologia ortodoxa oriental, demonstrar primeiramente o aspecto trinitário das pessoas divinas e, em seguida, a questão da unidade. Moltmann apresenta uma trindade integrada cristológica e soteriológica, rompendo com os antigos métodos teológicos que privilegiavam o Deus absoluto e acabam por consagrar a soberania do monarca divino. A interpretação de Moltmann sobre a trindade se estabelece essencialmente na história da salvação por meio da ação das três pessoas divinas.

2.7 *Theologia Crucis*¹¹⁴

É notável até aqui, como as experiências vividas pelo teólogo da esperança marcaram definitivamente seu pensamento teológico. Ao identificar-se com o crucificado afirmará que todo discurso cristão precisa estar alicerçado na cruz de Cristo – onde o Deus amoroso revelou-se a todos. Este posicionamento o levou a desenvolver sua própria *theologia crucis*, cujo intuito resume-se a incluir o *negativo* presente na história nas formas de guerras, morte, sofrimento e, através do Deus crucificado, reavivar a esperança cristã.¹¹⁵ “Voltar hoje à teologia da cruz significa evitar a unilateralidade da tradição, interpretando o Crucificado à luz e no contexto de sua ressurreição e, conseqüentemente, da liberdade e esperança” (MOLTMANN, 1975, p. 13).¹¹⁶

A *theologia crucis* de Moltmann é marcadamente desenvolvida em duas de suas obras: *Teologia da Esperança* (1964) e *O Deus Crucificado* (1972). Na primeira o lema central é a ressurreição, entendida como verdadeira e única fonte de esperança, propondo, pela ressurreição, uma nova possibilidade de mundo.

¹¹⁴ Como discípulo de Lutero, dá preferência à terminologia “*theologia crucis*”; foi ele quem mais aprofundou o que seria denominado de teologia da cruz, segundo Moltmann.

¹¹⁵ “A ressurreição manifesta o poder de Deus que irrompe a partir do que não é, do negativo da experiência real, aparecendo como negação da negatividade que domina a História e a sociedade (tema bastante hegeliano).” (CASEIRO, 2017, p.32).

¹¹⁶ Volver a ocupars e hoy de la teología de la cruz significa evitar las unilateralidades de la tradición, interpretando al Crucificado a la luz y en el contexto de su resurrección y, conseqüentemente, de la libertad y la esperanza .

Mais adiante sua teologia avança, passando a ser o evento na cruz, seu principal assunto:

Se num primeiro momento Moltmann coloca o acento do seu discurso teológico na ressurreição, acabará mais tarde por deslocar este acento para o evento da cruz, olhado de uma maneira autenticamente hegeliana, como uma negação da negação. Assim, assiste-se a uma inflexão do pensamento de Moltmann caracterizada pela formulação de uma *theologia crucis*, bem ao estilo luterano e cheia de pressupostos hegelianos, que apela a uma conversão radical da teologia da esperança em teologia da cruz. A cruz aparece então no edifício teológico de Moltmann como um lugar teológico fundamental, um lugar privilegiado, se não mesmo o único válido, da autorrevelação da Trindade. Na cruz, Deus revela a sua divindade precisamente no seu contrário, no paradoxo, sendo a *kénosis* do Filho até à morte de cruz revelação de toda a Trindade. (CASEIRO, 2017, p.32).

Moltmann deseja reconfigurar as tradicionais teorias da fé cristã acerca da cruz uma vez que, para ele, elas apenas a apresentam como um símbolo de salvação.¹¹⁷ O resultado da crucificação parece ser o mais importante nesta abordagem, numa clara tentativa de cindir o significado da cruz/ressurreição com o pensamento grego.¹¹⁸ Para tal feito, o teólogo resgata o significado da cruz pela história, evidenciando que a crucificação era uma pena vergonhosa aplicada pelo império romano a escravos e subversivos¹¹⁹.

Então a cruz ainda não era o sinal de triunfo, nem sinal de vitória nas igrejas, nem um adorno dos tronos imperiais, nem sinal de

¹¹⁷ “Não é que isso seja falso, mas não é radical o suficiente. Temos que continuar perguntando: o que a cruz de Jesus significa para o próprio Deus?” (MOLTMANN, 1975, p. 277, tradução nossa). No es que esto sea falso, pero no es lo suficientemente radical. Hay que seguir preguntando: ¿qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo?

¹¹⁸ Ao olhar a cruz apenas como correspondente simbólica da ressurreição, volta a se olhar a Deus como sumo bem, um absoluto inteiramente positivo, algo que Moltmann está tentando refutar.

¹¹⁹ “Os não-cristãos e os ateus reconhecem isso com melhor frequência do que os cristãos religiosos, pois eles a estranham e repele. Eles veem a cruz em sua dureza profana e impiedade, por não aceitarem as explicações religiosas com as quais o absurdo desta morte foi explicado. Eles veem nela apenas ‘a imagem da irreconciliabilidade’ (Hegel), a fé cristã precisa abandonar primeiro as teorias tradicionais da salvação, que se tornaram normais quando se fala da cruz no cristianismo. A fé cristã foi separada, desde o início, de seus contornos religiosos pela adoração do Crucificado.” (MOLTMANN, 1975, p. 51-52, tradução nossa).

“No cristianos y ateos reconocen esto con frecuencia mejor que cristianos religiosos, pues les extraña y les repele. Ven la cruz en su dureza e impiedad profanas, por no aceptar las explicaciones religiosas con que se ha dado sentido a la absurdidad de esta muerte. Ven en ella únicamente ‘la imagen de la irreconciliabilidad.’ Para devolver al viernes santo toda- su dureza e impiedad (Hegel), la fe cristiana necesita.

abandonar primero esas teorías tradicionales de salvación, que se han hecho normales al hablar de la cruz en el cristianismo. La fe cristiana se separó, desde el principio, de su contorno religioso por la adoración al Crucificado.”

ordens e condecorações, mas um sinal de contradição e escândalo, que frequentemente trazia rejeição e morte. (MOLTMANN, 1975, p. 54, tradução nossa).¹²⁰

O crucificado não representava no mundo antigo uma figura estética, pelo contrário, segundo a crença israelita aquele que foi morto em tal condição, é amaldiçoado por Deus: "Maldito é aquele que está pendurado no madeiro" (Gal 3:13, Dt 21, 23). Está separado da comunhão com Deus, uma vez que foi condenado pela lei como um blasfemo por isso, as ideias de se venerar e adorar um Deus crucificado eram totalmente inconcebíveis no mundo antigo. A fé cristã no crucificado parecia desse modo, blasfêmia tanto para judeus como para romanos.

A fé no crucificado está em contradição com os ideais de beleza, justiça e moralidade do homem e, em última análise, para Moltmann, também se contrapõe a todo imaginário humano sobre Deus, como um ser supremo e bom. E, ainda que a tradição cristã tenha suavizado as explicações sobre a cruz/crucificação, Moltmann afirma: "É precisamente o sofrimento de Deus no Cristo rejeitado e morto à distância de Deus, que qualifica a fé cristã como um não desejo", (MOLTMANN, 1975, p.59, tradução nossa)¹²¹ ou seja, a cruz como negação de tudo que se pode imaginar religioso, a cruz arreligiosa é propriamente um fator constituinte da fé cristã.

A cruz histórica de Cristo, aquela que se acredita como revelação, a que dá origem à verdadeira fé, é o ponto crucial da crítica à religião em Feuerbach e Freud. A cruz como negação de tudo o que é religioso em seu significado, de todas as divinizações, de todas as seguranças, de todas as imagens e ideologias e de todo lugar seguro sagrado que promete estabilidade, essa cruz está além do escopo da disputa entre religião e sua crítica, entre teísmo e ateísmo. (MOLTMANN, 1975, p. 60, tradução nossa).¹²²

¹²⁰ Entonces la cruz no era todavía el signo en que se triunfa, ni signo de victoria en las iglesias, ni un adorno de los tronos imperiales, ni signo de órdenes y condecoraciones, sino un signo de contradicción y escándalo, que frecuentemente traía rechazo y muerte.

¹²¹ Es precisamente el sufrimiento de Dios en el Cristo rechazado y muerto en la lejanía de Dios, lo que cualifica como fe cristiana a la fe y como no-deseo.

¹²² La cruz histórica de Cristo, la creída como revelación, la que hace surgir la verdadera fe es la cruz de la crítica de la religión en Feuerbach y Freud. La cruz como negación de todo lo religioso en su sentido, de todas las divinizaciones, de todas las seguridades, de todas las imágenes e ideologías y de todo lugar seguro sagrado que promete estabilidad, una cruz así queda fuera del alcance de la disputa entre religión y su crítica, entre teísmo y ateísmo.

Segundo Moltmann a simbologia que a cruz carrega, não é algo “tão natural” quanto a Igreja fez parecer ser; o Deus crucificado não estava nos belíssimos altares entre candelabros luxuosos, mas entre dois ladrões no Calvário dos danados, oprimidos e abandonados. O autor deseja converter, mudar a forma de se pensar a cruz:

A "religião da cruz" é uma contradição em si, porque o Deus crucificado é a contradição nessa religião. Suportar essa contradição significa dizer adeus as suas tradições religiosas; significa libertar-se de suas necessidades religiosas; implica em renunciar à identidade que até agora se tinha e que era conhecida dos outros, ganhando na fé a identidade de Cristo; significa converter-se em anônimo e desconhecido em seu ambiente, para ganhar os direitos à cidadania na nova criação de Deus. Atualizar a cruz em nossa cultura significa praticar a libertação experimentada do próprio medo; significa não se acomodar a esta sociedade, aos seus ídolos e tabus, às suas hostilidades e fetiches, mas, em nome daquele a quem a religião, a sociedade e o estado sacrificaram em outro tempo, se solidarizar hoje com as vítimas atuais da religião, da sociedade e o estado do modo como o Crucificado tornou irmão e libertador delas.¹²³ (MOLTMANN, 1975, p.63, tradução nossa).¹²⁴

Ao experimentar Deus na negatividade, numa condição de prisioneiro, Moltmann enxerga Deus como aquele que se revela no seu contrário, abandonando, todavia o discurso metafísico para assumir uma postura dialética acerca da relação transcendência – imanência. Seus escritos acerca da teologia da cruz têm por objetivo mostrar, por meio do sofrimento do Deus trino na paixão e morte do Filho, justamente a força libertadora de Deus.¹²⁵ Moltmann está

¹²³ Se o teólogo estiver aqui propondo que o crente abandone as tradições religiosas, como também o paradigma de conversão à nova criação de Deus, sugerindo que se apoie apenas nos ensinamentos do crucificado, estaria apontando à inutilidade da Igreja como instituição? E se as instituições de modo geral assumem-se como operadoras dos dispositivos, tal como Foucault já descreveu, Moltmann estaria propondo desativá-los, caminhando na mesma direção de Agamben?

¹²⁴ La “religión de la cruz” es una contradicción en sí misma, pues el Dios crucificado es la contradicción en esta religión. Aguantar esta contradicción significa despedirse de sus tradiciones religiosas; quiere decir liberarse de sus necesidades religiosas; implica renunciar a la identidad que hasta ahora se tuvo y que era conocida por los demás, ganando en la fe la identidad de Cristo; significa convertirse en anónimo y desconocido en su ambiente, ganando su derecho de ciudadanía en la nueva creación de Dios. Actualizar la cruz en nuestra cultura, significa practicar la liberación experimentada respecto del miedo por sí mismo; significa no acomodarse a esta sociedad, a sus ídolos y tabúes, a sus hostilidades y fetiches, sino, en nombre de aquel a quien la religión, la sociedad y el estado sacrificaron en otro tiempo, solidarizarse hoy con las víctimas de la religión, la sociedad y el estado del modo como aquel Crucificado se hizo su hermano y su libertador.

¹²⁵ “Deus desistiu, abandonou, rejeitou e entregou à morte amaldiçoada seu próprio filho. Com ainda mais energia, Paulo diz: ‘Ele o fez pecar por nós’ (2 Coríntios 5:21) e: ‘Ele se tornou uma maldição para nós’ (Gl

interpretando o sofrimento e morte de Cristo como potencialidade positiva, como possibilidade de liberdade para a humanidade, ou seja, de alguma maneira está atenuando a divisão transcendência-imanência afirmando que mesmo na vida humana mais sofrida, angustiada, existe a abertura para - existe a possibilidade de - se elevar: a imanência permite a transcendência.

Com a mensagem cristã de Deus na cruz de Cristo, algo estranho e novo foi introduzido no mundo metafísico. Pois esta fé deve interpretar a divindade de Deus a partir da paixão e morte do Filho de Deus e, portanto, fundamentalmente mudar as ordens essenciais do pensamento metafísico e as escalas de valores do sentimento religioso. Ele deve pensar no sofrimento de Cristo como a força de Deus e a morte de Cristo como uma possibilidade essencial de Deus. E, vice-versa, ele tem que pensar em liberdade diante do sofrimento e da morte como a possibilidade do homem. (MOLTMANN, 1975, p. 300, tradução nossa).¹²⁶

Observa-se desse modo, que o projeto *theologia crucis* de Moltmann concebe a cruz por uma perspectiva marcadamente hegeliana, como a “negação da negação”, ou seja, o Cristo Crucificado como morte (alienação) de Deus é o primeiro negativo, o qual deve negar-se uma vez mais (*kénosis*) para, finalmente ressurgir¹²⁷. Entretanto, a cruz, em sua realidade concreta, sempre foi desprezada pelo cristianismo. Segundo o autor, este Cristo “não-humanizado” colocava em xeque os conceitos acerca de Deus. E, à medida que esta Igreja consagrava-se como religião dominante na sociedade, costurando acordos para, de maneira geral,

3:13). No abandono total, desesperado de Jesus por parte de seu Deus e Pai, Paulo vê, então, a rendição do filho pelo Pai em favor dos ímpios e abandonados homens de Deus.” (MOLTMANN, 1975, p. 344, tradução nossa). Dios entregó, abandonó, rechazó y entregó a la muerte maldita a su propio hijo. Todavía con más energía dice Pablo: ‘Lo hizo pecado por nosotros’ (2 Cor 5, 21) y: ‘Se hizo maldición por nosotros’ (Gal 3, 13). En el abandono total, desesperado de Jesús por parte de su Dios y Padre ve Pablo, pues, la entrega del hijo por el Padre en favor de los hombres impíos y abandonados de Dios.

¹²⁶ Con el mensaje cristiano de parte de Dios sobre la cruz de Cristo se ha introducido algo extraño y nuevo en el mundo metafísico. Pues esta fe tiene que interpretar la divinidad de Dios a partir de la pasión y muerte del hijo de Dios y cambiar, por tanto, fundamentalmente los órdenes esenciales del pensamiento metafísico y las escalas de valores del sentimiento religioso. Tiene que pensar el sufrimiento de Cristo como fuerza de Dios y la muerte de Cristo como posibilidad esencial de Dios. Y, viceversa, tiene que pensar la libertad frente al sufrimiento y la muerte como posibilidad de hombre.

¹²⁷ A *kénosis* é um termo que passou a fazer sentido objetivamente, a partir do Verbo encarnado através das referências bíblicas neotestamentárias que revelam o evento Cristo. A cristologia evidencia-se, portanto, como uma chave para a compreensão da *kénosis* trinitária. “Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso, também Deus o exaltou soberanamente, e lhe deu um nome que é sobre todo o nome; para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra, e toda a língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai.” (Fl. 2,6-11).

conseguir institucionalizar-se, “mais e em maior medida se distanciava da cruz, embelezando-a com esperanças e ideias de salvação.” (MOLTMANN, 1975, p. 64, tradução nossa)¹²⁸.

2.8 Teologia Trinitária é Teologia da Cruz¹²⁹

Com a obra *O Deus Crucificado*, o autor parece de fato apresentar sua teologia trinitária. Moltmann afirma que a cruz é o principal objeto da fé cristã, e, portanto, deve sempre ser entendida trinitariamente, justamente porque ali as pessoas divinas estabelecem-se numa recíproca relação. Ao partir do Novo Testamento, especialmente dos textos neotestamentários de Marcos e Paulo, o teólogo ressalta a importância de que o Ressuscitado é o Crucificado. A interpretação paulina diz que “Deus estava em Cristo” (2 Cor 5,19), “ou seja, Deus não apenas agiu na crucificação de Jesus ou permitiu que sofresse, mas com sua própria essência ele estava agindo e sofrendo com Jesus moribundo” (MOLTMANN, 1975, p. 266, tradução nossa)¹³⁰. Deus mesmo sofreu junto de Jesus e morreu na cruz por toda humanidade. A paixão e morte de Jesus foram entendidas como paixão e morte do “filho de Deus”, sendo esta, a forma que trouxe vida e liberdade novamente aos “ímpios e pecadores” – “Na cruz do filho de Deus, em seu abandono por ele, o ‘Deus crucificado’ é o Deus humano de todos os ímpios e abandonados de Deus.” (MOLTMANN, 1975, p. 272, tradução nossa)¹³¹.

Identificar na cruz as pessoas da trindade é o ponto chave de toda teologia moltmanniana, pois para este teólogo a trindade está claramente revelada na cruz,

¹²⁸ [...] tanto más y en mayor medida se distanció de la cruz, embelleciéndola con: esperanzas e ideas de salvación.

¹²⁹ Alguns autores indicavam que Moltmann ainda não havia apresentado de fato, em sua teologia da esperança, uma teologia da cruz verdadeiramente trinitária, assim ele esclarece: “Desde o começo de meus estudos teológicos, lido com a teologia da cruz. Embora nem sempre seja claramente notado pelos amigos da *Teologia da Esperança*, que publiquei em 1964, nem pelos seus críticos, porém, acredito que a teologia da cruz é o fio condutor constante do meu pensamento teológico” (MOLTMANN, 1975, p. 09, tradução nossa). “Desde los comienzos de mis estudios teológicos me ocupo de la teología de la cruz. Aunque no lo noten siempre con claridad ni los amigos de la *Teología de la esperanza*, que publiqué en 1964, ni sus críticos, sin embargo, creo que la teología de la cruz es el hilo conductor constante de mi pensamiento teológico.”

¹³⁰ Es decir, Dios no sólo ha actuado en la crucifixión de Jesús o la ha permitido sufriendo, sino que con su misma esencia estaba actuando y sufriendo en Jesús moribundo.

¹³¹ En la cruz del hijo de Dios, en su abandono por parte de éste, el ‘Dios crucificado’ es el Dios humano de todos los ímpios y abandonados de Dios.

sendo, portanto, necessário fazer distinções entre o sofrimento do Pai e do Filho. A paixão e morte do Filho no abandono de seu Pai são diferentes do sofrimento do Pai por causa da morte do filho, a morte de sua paternidade.¹³² Segundo o teólogo, para se entender o que realmente ocorreu entre Jesus e seu Pai na cruz, faz-se necessário um olhar trino, ou seja, o Pai sofre a morte do seu Filho, mas é apenas o Filho quem experimenta a morte. Não há, portanto, que se falar em “morte de Deus”, mas o sofrimento de Deus ao ver a morte de seu Filho - “se não fosse assim, a doutrina da trindade ainda teria um fundo monoteísta.” (MOLTMANN, 1975, p. 345, tradução nossa)¹³³. Moltmann recorre ao trecho de Gálatas para demonstrar que Cristo se entregou como sujeito “... o filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gal 2.20).

Teologicamente, é importante que a fórmula da entrega apareça em Paulo tanto com o Pai como com o Filho como sujeito, porque expressa uma profunda conformidade volitiva de Pai e Filho no evento da cruz, como também a história do Getsêmani diz. Esta profunda comunhão de vontades entre Jesus e seu Deus e Pai se expressa precisamente no ponto de sua mais profunda separação, na morte de Jesus abandonado por Deus e amaldiçoado na cruz. (MOLTMANN, 1975, p. 345, tradução nossa).¹³⁴

E completando sua visão trinitária afirma:

Por causa de seu amor, o Pai sofre a dor da morte do Filho. O que emerge de um acontecimento entre o Pai e o Filho deve ser entendido como o Espírito da entrega do Pai e do Filho, como o Espírito que dá amor aos abandonados, como o Espírito que vivifica os mortos [...] Aqui interpretamos trinitariamente o evento da cruz como um evento de relação entre as pessoas, no qual elas se constituem em seu relacionamento mútuo. (MOLTMANN, 1975, p. 347-348, tradução nossa).¹³⁵

¹³² Crítica à doutrina do patripassianismo, séculos II e III que pregava que o próprio Deus veio ao mundo com a aparência de Jesus, sofrendo e morrendo na cruz.

¹³³ Sí no fuera así, la doctrina de la trinidad tendría aún un trasfondo monoteísta.

¹³⁴ Teológicamente es importante que la fórmula de entrega aparece en Pablo tanto con el Padre como con el Hijo como sujeto, pues con ello se expresa una profunda conformidad volitiva de Padre e Hijo en el acontecimiento de la cruz, como también lo narra la historia de Getsemaní. Esta profunda comunión de voluntades entre Jesús y su Dios y Padre se expresa precisamente a propósito del punto de su más profunda separación, en la muerte de Jesús abandonado de Dios y maldito en la cruz.

¹³⁵ El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo. Lo que surge del acontecimiento entre el Padre y el Hijo se ha de entender como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, como el Espíritu que da amor a los abandonados, como el Espíritu que vivifica lo muerto. [...] Aquí hemos interpretado

Este “relacionamento mútuo” que ocorre entre as pessoas divinas refere-se à relação de amor - a *pericorese*¹³⁶ que faz com que a trindade forme uma comunidade¹³⁷ que, embora seja constituída na pluralidade, permanece na unidade. “O Novo Testamento fala de Deus, na medida em que narra e anuncia as relações comunitárias, extensivas ao mundo, entre o Pai, Filho e o Espírito Santo.” (MOLTMANN, 2000, p. 78). Isto confere à cristologia moltmanniana fundamentos essencialmente trinitários, ou seja, ao sustentar a existência da dimensão pericorética, Moltmann afirma que as pessoas divinas estão numa relação de iguais na intimidade da vida divina e, conseqüentemente, sua cristologia refere-se a um ser trinitário:

Se a vida divina for entendida “pericoreticamente”, então essa mesma vida divina não pode ser realizada monadicamente por um único sujeito, mas somente mediante a comunidade vital das três pessoas, no seu mútuo exercício relacional e na sua existência uma na outra. A sua unidade não se fundamenta na soberania divina única, mas sim na união da tri-idade. (MOLTMANN, 2000, p. 183).

A cristologia de Moltmann, desse modo se apoia na pericorese trinitária de João Damasceno, que a apresenta como um eterno processo vital de trocas de energia no Deus uno e trino. Nessa circulação eterna da vida divina, o Pai existe no Filho, o Filho no Pai e o Espírito em ambos. “É um processo da mais perfeita e da mais intensiva *empatia*.” (MOLTMANN, 2000, p.182).

Se essa comunhão unificadora do Deus uno e trino representa o próprio conteúdo da salvação, então o “fundamento transcendente” desta não pode ser encarado como ser divino único e homogêneo (*substantia*), nem como sujeito absoluto, único e idêntico. Aquela comunhão consiste na “pericorese” eterna do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A história das relações trinitárias e comunitárias de Deus corresponde à “pericorese” eterna da Trindade. Pois, essa história trinitária outra coisa não é do que a eterna “pericorese” do Pai, do Filho e do Espírito Santo no aparato salvífico, ou seja, na

trinitariamente el acontecimiento de la cruz como suceso de relación entre personas, en el cual éstas se constituyen en su relación mutua.

¹³⁶ A *pericorese* é a mais perfeita empatia entre as distintas pessoas da trindade – é a circularidade da vida trinitária na unidade, sem qualquer prejuízo de redução da unidade na trindade e vice-versa.

¹³⁷ “A comunidade interna da Trindade acolhe toda a criação, com vistas à vida eterna. A meta do Espírito, portanto é a comunhão. Tal comunhão não se limita aos espaços eclesiais, antes os supera. A partir do modelo de comunhão trinitária é possível pensar em comunhão entre os gêneros e entre as gerações.” (COSTA, 2004, p. 39).

sua abertura para a admissão e a unificação de todo o mundo criado. (MOLTMANN, 2000, p.166-167).

Segundo o teólogo, o conceito de “pericorese” ligou de maneira genial à trindade a unidade, afastando aquele entendimento errôneo de três indivíduos diferentes, que de maneira complementar estabelecem relações entre si. Desse modo: “Entendidas ‘pericoreticamente’, as pessoas trinitárias constituem por si mesmas sua unidade no círculo íntimo da vida divina.” (MOLTMANN, 2000, p.182). Essa unidade, portanto, não se fundamenta numa ideia de soberania divina, mas em uma união na “tri-unidade”, logo as três pessoas são iguais entre si, vivendo e revelando-se umas às outras¹³⁸.

Dessa forma, a trindade não é entendida apenas historicamente, mas também socialmente, na medida em que se apresenta como verdadeiro modelo de relações do reino de Deus, as quais não são hierárquicas, de submissão e obediência – “Nesse reino, Deus não é o Senhor, mas o Pai misericordioso. Nesse reino não há servidores, mas apenas filhos de Deus, livres.” (MOLTMANN, 2000, p. 84). Dessa maneira, nota-se que a compreensão trinitária de Moltmann se coloca contrária às estruturas monárquicas políticas e clericais, cujos modelos organizaram grande parte das sociedades¹³⁹; em certa medida está apontando para uma suposta superação do paradigma do grande monarca no céu, a qual justifica e legitima o modelo de soberania na política ocidental contemporânea. Essa saída vislumbrada pelo teólogo está assentada num modelo democrático de governo: “Em lugar de autoridade e da obediência, instala-se o diálogo, o consenso e a concordância” (MOLTMANN, 2000, p. 208)¹⁴⁰.

O que ocorre no interior da trindade deve ser entendido, segundo o teólogo como um “acontecimento”, um “evento”, entre Jesus e seu Pai no Espírito Santo.

¹³⁸ “As frequentes analogias da Trindade com a primeira família humana apontam sempre para o fato de que a imagem e semelhança com o Deus uno e trino deve ser procurada não apenas no homem individual, mas com igual intensidade no aspecto social dos homens.” (MOLTMANN, 2000, p.204).

¹³⁹ “A teologia trinitária oferece a possibilidade de fundamentar uma doutrina de liberdade abrangente e pluridimensional.” (MOLTMANN, 2000, p. 211)

¹⁴⁰ Dado o arcabouço teórico agambeniano se torna quase enigmático visualizar concretamente esse programa democrático social a partir da trindade, defendido pelo teólogo, uma vez que em seu lugar encontra-se o estado de exceção permanente. De todo modo, pode se considerar esse modelo trinitário democrático de Moltmann uma saída para a política ocidental contemporânea, a qual cada vez mais dá sinais de endurecimento frente às liberdades e o bem comum?

Esse evento é interpretado por Moltmann como uma contradição entre a dor do Pai e o abandono do Filho “o rebaixamento à morte na cruz corresponde à essência de Deus na contradição do abandono.” (MOLTMANN, 1975, p. 285, tradução nossa)¹⁴¹. O evento da cruz para o autor marca uma verdadeira alteração na vida intratrinitária – a cruz gerou inimizade entre Pai e Filho, ambos estavam em evidente oposição: “o abandono na cruz, que separa o filho do Pai, é um evento no próprio Deus, é *stasis* em Deus – ‘Deus contra Deus’” (MOLTMANN, 1975, p.216, tradução nossa)¹⁴². Na cruz foi proferido o grito agonizante de Jesus - “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mc 15,34). Com nenhum constrangimento Moltmann afirma que a crucificação do Filho deixou transparecer um revés em Deus¹⁴³.

A cruz é um acontecimento que afetou totalmente as relações intratrinitárias de maneira que Pai e Filho romperam suas relações, embora permanecessem unidos na entrega.¹⁴⁴ E aqui, encontra-se outra chave do pensamento teológico de Moltmann - a partir dessa afetação das relações ocorridas na cruz é que se dá a autorrevelação da trindade, ou seja, que a *theologia crucis* culmina na *theologia trinitatis*. Tanto o Pai como o Filho¹⁴⁵ estavam em comunhão, pois, o projeto de salvar a humanidade é o que mantém os movimentos de *abandono* e *entrega*

¹⁴¹ El rebajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono.

¹⁴² El abandono en la cruz , que separa al hijo de Padre , es un acontecimiento en Dios mismo , es *stasis* em Dios ‘Dios contra Dios’.

¹⁴³ Moltmann diz que foi Carl Schmitt quem deu uma importante pista para explicar a teologia da *stasi* divina: “C. Schmitt diz com razão: ‘Se toda a unidade é uma duplicidade imanente e, conseqüentemente, uma possibilidade de revolta, uma estase, então parece que a teologia se torna ‘estasiologia’.’ Em tal caso, não se trata mais de ‘política teológica’ nas relações amigo-inimigo, mas de ‘teologia política’, isto é, de falar da inimizade que é revelada e superada no próprio Deus, a partir do qual essa ‘política teológica’ só pode extrair a consequência da reconciliação através do desaparecimento de esquemas amigo-inimigo. Se o conflito é superado em Deus pelo próprio Deus, isso significa olhar para fora: ‘Toda a hostilidade, então, acabou.’” (MOLTMANN, 1975. p.217-218, tradução nossa). C. Schmitt dice con razón: ‘Si a toda unidad le es inmanente una duplicidad y, en consecuencia, una posibilidad de revuelta, una stasis, entonces parece que la teología se convierte en ‘stasiología’. En tal caso ya no se trata de ‘política teológica’ em relaciones de amigo-enemigo, sino de ‘teología política’, es decir, hablar de la enemistad que se revela y supera en Dios mismo, de lo cual esa ‘política teológica’ sólo puede sacar la consecuencia de la reconciliación mediante la desaparición de los esquemas amigo-enemigo. Si el conflicto se supera en Dios por el mismo Dios, eso significa mirando hacia fuera: ‘Toda hostilidad, pues, se acaba’.

¹⁴⁴ “Na cruz, Pai e Filho são extremamente separados no abandono e, ao mesmo tempo, altamente identificados na entrega.” (MOLTMANN, 1975, p.346, tradução nossa). En la cruz Padre e Hijo están sumamente separados en el abandono y, al mismo tiempo, sumamente identificados en la entrega.

¹⁴⁵ A paixão e morte é, segundo Paulo, (Gál 2,20), uma entrega livre e consciente de Jesus, ou seja, ele não foi surpreendido pelas adversidades temporais, mas como sujeito dotado de vontade ele quis se entregar, da mesma maneira que o Pai, por sua vontade o abandonou.

unidos pelo mesmo Espírito, desse modo as relações trinitárias foram afetadas mas a comunhão continuou através do Espírito Santo.¹⁴⁶ “Esta profunda comunhão de vontades entre Jesus e seu Deus e Pai se expressa precisamente no ponto de sua separação profunda, na morte de Jesus abandonado por Deus e amaldiçoado na cruz.” (MOLTMANN, 1975, p. 345, tradução nossa).¹⁴⁷

Desse modo, Moltmann legitima sua teologia trinitária através da paixão de Cristo - a cruz está no centro da trindade, “a teologia da cruz deve ser a doutrina trinitária e esta tem que ser a teologia da cruz, porque, se não é assim, o Deus humano e crucificado não pode ser completamente descoberto.” (MOLTMANN, 1975, p. 342, tradução nossa)¹⁴⁸. Ao chegar nessa conclusão de que a teologia trinitária é a teologia da cruz, o teólogo entende que a cruz desvela as relações do Filho com o Pai e vice-versa. A cruz é vista no “meio do ser trinitário de Deus, separa e une as pessoas em seus relacionamentos mútuos e as mostra concretamente” (MOLTMANN, 1975, p. 287, tradução nossa).¹⁴⁹

2.9 Trindade Imanente e Trindade Econômica

A doutrina trinitária da Igreja foi se solidificando na medida em que se defendia contra o ataque de várias, assim denominadas, “heresias”; estas questionavam a unidade de Deus com Cristo - desses embates é que o dogma da trindade é formulado, segundo Moltmann, tanto teológico como filosoficamente. Para o teólogo, o arianismo e, também, o sabelianismo, correntes de pensamentos divergentes da dogmática trinitária, se ergueram sobre a natureza cristológica, daí afirmar que o dogma trinitário desenvolveu-se através da cristologia.

¹⁴⁶ Segundo Moltmann, nessa entrega do Filho à cruz, o Pai entrega o Filho à morte por todos nós, o Filho se entrega por nós e o Espírito Santo que une o Filho abandonado ao Seu Pai permitindo um sacrifício comum de ambos (MOLTMANN, 1975).

¹⁴⁷ Esta profunda comunión de voluntades entre Jesús y su Dios y Padre se expresa precisamente a propósito del punto de su más profunda separación, en la muerte de Jesús abandonado de Dios y maldito en la cruz.

¹⁴⁸ [...] teología de la cruz tiene que ser doctrina trinitaria y ésta tiene que ser teología de la cruz , porque, sino es así, el Dios humano y crucificado no puede ser descubierto en plenitude.

¹⁴⁹ La cruz se halla en médio del ser trinitario de Dios, separa v une las personas em sus relaciones mutuas y las muestra concretamente.

As discussões acerca da trindade têm início já na 2ª Carta de Clemente, meados do século I d.C em que o autor roga aos cristãos para que pensem em Jesus do mesmo modo como pensam sobre Deus. Ainda no mesmo século, Plínio também informava as autoridades romanas que os cristãos de Bitínia louvaram a Cristo como a Deus “*quasi Deo*”; ademais, Inácio de Antioquia referia-se a Cristo como “Deus”. E a partir de então surge um problema para a teologia: Afinal, Jesus é Deus? “Qual é a posição de Cristo em relação a Deus, e como está relacionada com Deus a revelação divina em Cristo?”. Essas questões como vimos anteriormente, foram cruciais para a Igreja dado o momento histórico no qual ela acabara de ser instituída como religião oficial do Império Romano, justamente pelo seu anúncio do Único Deus [*HEIS THEOS*].

A incorporação do monoteísmo filosófico e a imagem de uma única monarquia mundial, de um só Deus, fizeram do cristianismo a ‘religião mundial’, superando as formas de cristianismo como seitas judaico-messiânicas ou religião particular. Monoteísmo e monarquianismo, todavia designam apenas dois lados da mesma coisa [...] (MOLTMANN, 2000, p. 140).

As correntes favoráveis ao Deus único, na recusa à divindade de Cristo, denominam-se *subordinacionismo*, pois reconhecem que Cristo não atingiu o conceito de Deus único, portanto, deve ser subordinado ao Deus Único. Ário defendia um subordinacionismo pleno, em que o Deus Único é a causa incausada de todas as coisas, indivisível, inefável e, incomunicável. Mas, na necessidade de Deus em se comunicar com as coisas criadas, é preciso haver um intermediário, o qual Ário chama “Filho”, ou “*Logos*”, segundo conceito filosófico. O Filho é o “primogênito da criação”, mas não o unigênito do Pai. Moltmann conceitua o arianismo como “um *cristianismo monoteísta* na sua forma mais pura. [...] não se pode fundar qualquer solução para uma comunhão com Deus, mas tão-somente uma nova moral [...]” (MOLTMANN, 2000, p. 143).

A outra corrente do Deus Único está representada no modalismo, defendido por Sabélio, que mais tarde será conhecido como sabelismo. Sabélio entende que na história da salvação, Deus assume três formas distintas: Pai, Filho, e Espírito Santo - três formas de manifestação do Deus único. Para ele, o Deus único se distingue nas suas habitações. Segundo a teologia latina, o conceito de pessoa foi

utilizado pelo modalismo sabeliano que se define da seguinte forma: um Deus em três máscaras (*personas*). Já a teologia grega emprega o conceito de hipóstases – não se entende as máscaras, mas sim a existência individual de cada natureza. A conhecida definição de Boécio¹⁵⁰ apresentará as pessoas trinitárias não mais como “modos de ser”, mas como sujeitos próprios dotados de consciência e vontade, ou seja, cada pessoa da trindade possui sua natureza divina inconfundivelmente e, como pessoas, estão intimamente ligadas e dependentes entre si. Para Moltmann:

As três pessoas divinas, nas suas relações mútuas, existem em sua individualidade característica como Pai, como Filho e como Espírito, e por essas relações são definidas. É nesse relacionamento que são pessoas. Ser pessoa, nesse sentido, significa existir - em - relação. (MOLTMANN, 2000, p.179).

Esses contrassensos tiveram desenlace no concílio de Nicéia em 325, cuja tese vencedora foi a do *homousios*¹⁵¹; ainda nesse concílio outras novas questões foram levantadas como, por exemplo, a preocupação a respeito da soberania de Deus, da unidade do Pai frente à “essência única”. Sobre elas, Moltmann conclui: se o Filho constitui uma única essência com Deus Pai, então essa unidade divina só poderá ser entendida de modo trinitário. “A soberania divina, então, não pode mais ser encarada como a ‘monarquia mundial’, à qual tudo está submetido, mas sim deve ser entendida e explicada como a história da liberdade redentora.” (MOLTMANN, 2000, p.144).

Para antepor as “heresias” vividas pela Igreja primitiva, Tertuliano através de seu polêmico debate com Praxeas, por volta do ano 215, faz uma diferenciação na trindade. O apologeta cristão defende que o Deus Único não representa uma unidade numérica ou monádica, mas uma unidade distinta em si mesma. Há, portanto: *una substantia - tres personae*. Para Moltmann essa definição ainda se liga ao sabelismo, uma vez que as diferenciações trinitárias apresentam-se como formas de manifestação do Deus Único. Contudo, Tertuliano inova ao dizer que a

¹⁵⁰ Boécio foi filósofo, teólogo romano entre o século V e VI, foi considerado pela Igreja como mártir e um dos Padres da Igreja devido aos seus importantes contributos à teologia cristã.

¹⁵¹ A tese do *homousios* refere-se à unidade de Jesus Cristo com Deus: “O Filho unigênito de Deus é Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, uma só essência com o Pai”.

trindade divina se distingue quanto à administração da salvação, ou seja, Deus permanece uno em sua substancia e tríplice em sua economia.

A partir de Tertuliano, então que os teólogos passaram a aderir à distinção entre trindade econômica e trindade imanente. A primeira refere-se a Deus uno e trino sob o aspecto do plano salvífico, que foi revelado ao homem, por isso também chamada de trindade da revelação. A segunda designa igualmente o Deus uno e trino, mas como é em si mesmo em essência, logo, é também conhecida como trindade essencial. Moltmann assevera que embora haja tal distinção, não se está afirmando a existência de duas trindades diferentes – é o mesmo Deus, uno e trino representado em sua configuração salvífica e essencial. Essa diferenciação guarda a liberdade divina:

A ideia de uma Trindade imanente, na qual Deus subsiste por si e sem um amor salvífico comunicativo, introduz uma arbitrariedade no conceito de Deus, suprimindo assim o conceito cristão de Deus. Tal ideia, por isso, não assegura nem a liberdade divina, nem a graça da salvação. Ela apenas traz uma contradição no relacionamento da Trindade econômica e da Trindade imparcial: o Deus que ama o mundo não corresponde ao Deus que basta a si mesmo. [...] A Trindade imanente e econômica, porém, não podem ser diferenciadas a tal ponto que a primeira anula o que diz a segunda. Ambas representam uma continuidade, sucedendo-se uma à outra. (MOLTMANN, 2000, p.161-162).

Também a grande teologia capadócia¹⁵² embora tenha defendido a doutrina trinitária, acabou distinguindo a trindade entre: “Trindade imanente e Trindade econômica salvífica”, o que para Moltmann só veio a ser aperfeiçoado e concluído com Karl Rahner. “K. Rahner afirmou que ambas as distinções são inadequadas e que deve ser dito são: 1. A trindade é a essência de Deus e a essência de Deus é

¹⁵² “Este é o nome comumente dado a três bispos e teólogos que estiveram à frente no cenário teológico da segunda metade do século IV. São eles: Basílio, bispo de Cesaréia da Capadócia, também conhecido como ‘o Grande’; seu irmão mais moço, Gregório, que mais à frente se tornaria bispo da pequena cidade de Nissa; e seu amigo comum, Gregório de Nazianzo, que por um breve período ocupou a sede patriarcal de Constantinopla. Ao fim os capadócius concluíram que: ‘a característica do Pai é a de não ser gerado, a do Filho é ser gerado e a do Espírito é procedência’. Com tais termos, Gregório de Nazianzo deu novo significado à fórmula característica dos três capadócius: uma *ousia* e três hipóstases.” (GONZÁLEZ, 2004, p.295- 307).

a trindade; 2. A trindade econômica é o imanente e o imanente é o econômico.” (MOLTMANN, 1975, p.340)¹⁵³.

Ao final, nota-se que para Moltmann a diferenciação entre trindade imanente e econômica, bem como as questões acerca da divindade-humanidade em Jesus, revelam-se improcedentes. O primeiro ponto é declinado porque concordando com Rahner sustenta a ideia de que a trindade está na essência de Deus, não podendo, portanto, separar a economia da salvação do ser de Deus (não se deve desagregar a transcendência da imanência) e, o segundo, seguindo a interpretação de Lutero, afirma a união humanodivina em Cristo, o qual está em perfeita relação pericoretica, não havendo dessa maneira soberania divina na trindade.

2.10 Transcendência Imanente

O evento trinitário exposto na cruz representa a abertura para uma vida plena, uma “história escatologicamente aberta”, em que toda a humanidade, até então abandonada, está livre para o amor. Moltmann considera que a trindade é um acontecimento para a história, pois a vida triunfou sobre a morte e agora a humanidade já está inserida na vida divina: [...] “os homens abandonados já foram incorporados à ‘história divina’ através do abandono de Cristo e que ‘vivemos em Deus’, porque participamos de sua vida escatológica pela força da morte de Cristo.” (MOLTMANN, 1975, p. 363, tradução nossa)¹⁵⁴. A cruz é o ponto principal desta história trinitária de Deus junto do Pai, do Filho e do Espírito, mas não é concluída ali, pelo contrário na cruz essa nova história é aberta; a cruz é o começo da história trinitária de Deus e o fim da história do mundo, ela é a superação da história de todo sofrimento e dor.

¹⁵³ K. Rahner ha afirmado que ambas distinciones son inadecuadas y que habría que decir: 1. la trinidad es la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad; 2. la trinidad económica es la imanente y la imanente es la económica.

¹⁵⁴ [...] los hombres abandonados ya han sido incorporados a la ‘historia divina’ mediante el abandono de Cristo y que ‘vivimos en Dios’, porque participamos de su vida escatológica por la fuerza de la muerte de Cristo.

O evento da cruz resulta na reconciliação de Deus pelo Espírito¹⁵⁵, movendo-a para a unificação escatológica do mundo com Deus. Antes vista apenas como um sinal de revelação soteriológica, de ressurreição (*eschatologia glorie*), a cruz assume também a perspectiva de solidariedade e abandono (*eschatologia crucis*) mais antropológica, pois na cruz o ser humano encontra-se com aquele que é o referencial de sua imagem – o Deus trino. Desse modo, estabelece-se a relação entre *theologia trinitatis* e *theologia crucis*, cuja chave hermenêutica desdobra-se numa nova narrativa trinitária redentora e libertária.

Na encarnação do Filho, Deus cumpre a promessa do homem ser sua imagem e semelhança¹⁵⁶ pois o Filho abre novamente o relacionamento da humanidade com o Pai.

Na comunhão com o Filho unigênito, os homens passam a ser filhos e filhas adotivos do Pai [...] Pela fraternidade com o Filho, os filhos e filhas de Deus ingressam na relação trinitária do Filho, do Pai e do Espírito. Como homens e habitantes do mundo, eles 'existem em Deus', assim como 'Deus existe neles'. (MOLTMANN, 2000, p.132).

Dessa maneira, o Espírito, ao reconciliar na cruz Pai e Filho, surge a partir da ressurreição de Jesus como o Espírito Santo, movendo toda a história para transformação escatológica do mundo, ou seja, Deus age na história da humanidade de modo trinitário e está em todas as coisas (transcendência imanente):

“O espírito do Senhor enche a terra. Ele, que a tudo dá consistência, tem conhecimento de tudo que se diz” (Sb 1, 7). Por isso a experiência de Deus é possível *em, com e ao lado* de toda experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus, e portanto o próprio Deus, à sua maneira “experimenta” todas as coisas. Se as experiências de Deus contêm experiências de vida, como mostra toda interpretação existencial, também podemos, considerando do lado oposto, dizer que as experiências de vida contêm experiências de Deus. (MOLTMANN, 1999, p.136).

¹⁵⁵ O Espírito é o elemento chave no evento da crucificação, pois é ele quem possibilita a história da salvação ao unir novamente o Filho que havia sido entregue e separado do Pai. “O Espírito Santo é portanto aquele que, na separação, une; aquele que faz a ligação entre a união e a separação do Pai e do Filho entre si. (MOLTMANN, 2000, p. 94).

¹⁵⁶ “Na encarnação do Filho, Deus se humilha e assume a natureza humana, ameaçada e pervertida, incorporando-a à sua vida eterna.” (MOLTMANN, 2000, p.131).

Observa-se que Moltmann (1999) aponta o Espírito Santo como o agente da reconciliação entre a humanidade e Deus-Pai, de forma que toda a criação será impregnada pelo Espírito, ocorrendo sua “vitalização”, pois Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo.

Teologicamente, o mundo é compreendido como um sistema aberto, participativo e antecipatório, uma vez que compreendemos a história da criação como uma interação entre a transcendência de Deus em relação ao mundo e sua imanência nesse mundo. Mas é claro que qualquer declaração teológica baseada em hipóteses científicas só podem ser esboços; elas nunca podem ser dogmas. (MOLTMANN, 1985, p. 206, tradução nossa).¹⁵⁷

É apenas com o conceito trinitário de criação que, segundo Moltmann, a transcendência de Deus une-se à sua imanência, pela perspectiva panenteísta¹⁵⁸, após Deus ter criado o mundo. Nele também faz sua morada, da mesma maneira que o mundo criado existe em Deus.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Theologically, the world is comprehended as an open, participatory and anticipatory system once we grasp the history of creation as an interplay between God's transcendence in relation to the world, and his immanence in that world. But of course any such theological statements based on scientific hypotheses can only be working sketches; they can never be dogmas.

¹⁵⁸ Moltmann deixa claro a diferença entre panteísmo e panenteísmo: enquanto que para o primeiro Deus está em todas as coisas, porque tudo é uma mesma realidade, então Deus está na pedra, nas plantas; tudo é indiferente, não há diferenças entre Criador e criaturas. Já o panenteísmo estabelece diferenças discernindo a transcendência, ou seja faz a distinção entre Deus e as criaturas, mas ao mesmo tempo concebe Deus e as criaturas de modo relacional. “Mas é aí que está o erro (no panteísmo): tudo não é Deus; Deus é tudo. Deus não se manifesta em igual grau em tudo. Pelo contrário, ele se manifesta de forma variável em coisas diferentes, e o impulso para alcançar um grau mais elevado de infinitude é inerente a tudo; essa é a grande lei do progresso na natureza.” (MOLTMANN, 1985, p.103). But this is where the error lies: everything is not God; God is everything. God does not manifest himself to an equal degree in everything. On the contrary, he manifests himself to a varying extent in different things, and the drive to achieve a higher degree of infinity is inherent in everything; that is the great law of progress in nature.

¹⁵⁹ “A base da duradoura distinção entre Deus no mundo era a crença na criação, pois isso colocava Deus contra o mundo. O contexto de Deus é transcendência, e o mundo, como “o trabalho de suas mãos”, é transformado em imanência. [...] Essa distinção entre Deus e o mundo também foi aproveitada pela apologética teológica moderna como uma forma de adaptar as tradições bíblicas aos processos de secularização dos tempos europeus modernos. [...] Mas é claro que isso era uma falsificação da verdade crítica da distinção do Antigo Testamento. É uma verdade que não deve ser entregue; mas uma doutrina ecológica da criação hoje deve perceber e ensinar a imanência de Deus no mundo.” (MOLTMANN, 1985, p. 13-14). The basis of the enduring distinction between God in the world was belief in creation, for this set God over against the world. God's context is transcendence, and the world, as 'the work of his hands', is turned into immanence.[...] This distinction between God and the world was also seized on by modern theological apologetics as a way of adapting the biblical traditions to the secularizing processes of modern European times. [...] But of course this was a falsification of the critical truth of the Old Testament distinction. It is a

Através do acontecimento da cruz, os poderes do Espírito Santo¹⁶⁰ espalharam-se sobre o mundo e, assim, Deus está novamente presente na criação, em outras palavras, o Criador retorna à sua morada, pois “A experiência do Espírito é a experiência da *Shekinah*, a habitação de Deus: homens e mulheres se tornam em seus corpos 'o templo do Santo Espírito '(1CO 6.13-20).” (MOLTMANN, 1985, p. 96, tradução nossa)¹⁶¹.

2.11 Agamben x Moltmann

No decurso da obra *O Reino e a Glória*, um dos pontos centrais levantados por Giorgio Agamben é a *oikonomia trinitária*; ao realizar uma arqueogenealogia para o termo *oikonomia*, o pensador investiga os motivos pelos quais o poder foi assumindo a forma de uma *oikonomia*, ou de um governo dos homens, resultante na soberania da política ocidental.

Tal como foi desenvolvido nesse capítulo, a pesquisa do vocábulo apontou para um delicado e decisivo problema na teologia cristã - a Trindade. Para o pensador italiano, no desejo de se evitar a quebra do monoteísmo e assim afastar definitivamente ideias politeístas, os Padres da Igreja utilizaram o termo para a formulação do dogma trinitário. A partir daí o termo *oikonomia* serviu, na história da Igreja, entre o século II e VI, para expressar certa pluralidade divina, não no plano do Ser de Deus, na ontologia, mas em sua práxis, no plano da *economia*.

Os dois pretensos significados dados à *oikonomia* a partir da inversão do sintagma paulino se referem: 1- à organização interior da vida; 2- e o que diz respeito à história da salvação; os dois são, tanto dependentes, como se tornam inteiramente desvendáveis em sua relação operacional. Nesse sentido, após a configuração do dogma da Santíssima Trindade em torno de um único termo,

truth that must not be surrendered; but an ecological doctrine of creation today must perceive and teach God's immanence in the world.

¹⁶⁰ Através de seu Espírito, o Criador está envolvido em sua criação. O Espírito é capaz de sofrer. Ele pode ser 'extirpado' e 'afligido' (1Ts 5.19; Ef 4.30). Pois ele é o poder do amor do qual a criação foi criada e através do qual ela é sustentada. (MOLTMANN, 1985, p. 97, tradução nossa). Through his Spirit the Creator is himself involved in his creation. The Spirit is capable of suffering. He can be 'quenched' and 'grieved' (1 Thess. 5.19; Eph. 4.30). For he is the power of the love from which creation has issued and through which it is sustained.

¹⁶¹ The experience of the Spirit is the experience of the Shekinah, the indwelling of God: men and women become in their bodies 'the temple of the Holy Spirit' (1 Cor. 6.13-20).

tentou-se evitar o rompimento no plano do Ser, entretanto, uma nova fratura reapareceu: a fratura entre Deus e sua ação, entre ontologia e práxis. Para Agamben, ao se distinguir a substância divina de sua economia, separa-se Deus enquanto Ser e Deus enquanto seu agir. E este é o epicentro do Projeto *homo sacer* - a dualidade expressa em: ontologia e práxis, reino e governo, *auctoritas* e *potestas*, *ordinatio* e *executio*, teologia e economia, trindade imanente e trindade econômica, poder espiritual e poder temporal, sinalizam a herança deixada pela teologia cristã que concebeu o governo providencial do mundo, de maneira que toda a cultura política-jurídica ocidental está alicerçada numa *máquina de poder bipolar*.

Agamben revela que a distinção entre o poder de *ordenatio* [ordenação] e de um poder executivo, *ordinis executio* [execução da ordem] ocorre primeiramente no domínio teológico e não político, daí poder-se afirmar que a doutrina moderna da divisão de poderes estrutura-se no paradigma econômico. “Através da distinção entre poder legislativo ou soberano e poder executivo ou de governo, o Estado moderno assume para si a dupla estrutura da máquina governamental.” (AGAMBEN, 2011, p.159).

A temática em que Agamben se embrenha parece ser a grande questão dos teólogos ainda hoje: uma das mais importantes tarefas de Jürgen Moltmann em “*O Deus Crucificado*” é justamente reconstruir, através de sua *theologia crucis*, essa separação criada pela patrística entre o ser de Deus e sua práxis. Ao longo de sua obra o teólogo critica a tradição cristã por reduzir a doutrina trinitária ao monoteísmo, ou seja, está sempre pendendo a um dos lados, Deus ou Cristo, ontologia ou práxis. O dogma trinitário também não solucionou a fratura existente no interior da trindade na perspectiva do teólogo, e, por essa razão, é que ele elaborou sua própria maneira de pensar entendendo a trindade pericoreticamente.

A dimensão pericorética moltmanniana não se funda na soberania divina única, mas na união da tri-idade em que as três pessoas divinas vivem e revelam-se umas às outras, daí Moltmann se posicionar ao lado de Rahner na defesa de que a trindade econômica é o imanente e o imanente é o econômico. No círculo íntimo da vida divina é que as pessoas divinas se constituem, não havendo, pois, divisão.

Até aqui nota-se que Moltmann confirma a suspeita que Agamben provavelmente teve ao se debruçar sobre o conceito da *oikonomia* trinitária, dado que o referido termo foi o limiar de inúmeros problemas no domínio teológico, desdobrando-se para o político¹⁶². A questão entre a essência e a revelação, interior e exterior de Deus uno e trino, teologia e economia, é tão resistente, segundo Agamben, que os teólogos modernos a apresentam sob a forma de trindade imanente e trindade econômica, ou seja, não é em vão todo o trabalho de Moltmann em torno do dogma trinitário— o teólogo o reformulou, afirmando que a teologia trinitária é a teologia da cruz, possibilitando, dessa maneira, uma versão trinitária mais real e próxima do ser humano. Seguindo a tradição de Ireneu de Lião, Moltmann está mais preocupado com o rebanho do que com grandes formulações teológicas, sua atenção está em trazer Deus novamente para a história, atenuando a divisão entre transcendência e imanência. Para o teólogo, Deus age trinitariamente na história da humanidade e está em todas as coisas, em outras palavras, a imanência permite a transcendência – essa é a questão que realmente importa para o teólogo da esperança. Com a vinda do Espírito Santo ao mundo, após a ressurreição de Cristo, Deus passa a agir diretamente na história, movendo-a para a transformação escatológica do mundo.

A visão de Moltmann não é diferente do diagnóstico de Agamben quando este afirma que a *oikonomia* e o próprio governo do mundo [*gubernatio*] – coincidem-se reciprocamente, ou seja, tudo diz respeito a uma *oikonomia* divina. As práticas político-jurídicas do mundo ocidental revelam-se mediante a uma *oikonomia*, já que se referem a uma única gestão econômica e divina. Se Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo, então o Reino é Governo e Governo é o Reino. Moltmann comprova a tese de Agamben de que tudo diz respeito a uma única casa, a uma única *oikos* divina, única história de salvação, única economia; “uma doutrina ecológica da criação hoje deve perceber e ensinar a imanência de Deus no mundo”. (MOLTMANN, 1985, p. 13-14, tradução nossa).

Para o teólogo, as questões sobre Deus e o mundo criado estão resolvidas; a eterna pericorese entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo revela-se como o

¹⁶² O motivo pelo qual Agamben aborda o dogma trinitário encontra-se inicialmente nas pistas de Foucault sobre “governamentalidade” ou “governo dos homens”, em que a ideia de *oikonomia* está dada na forma de um governo pastoral.

instrumento salvífico que culminará na plena unificação de todo o mundo. Já para o jusfilósofo, esse parece ser um tema em construção. Em *Altíssima Pobreza*, talvez Agamben esteja delineando a traços finos tal questão:

Também é obvio que uma forma de vida praticada com rigor por um grupo de indivíduos terá necessariamente consequências no plano doutrinal, que poderão levar – como de fato levaram – a conflitos e contrastes extremos com as hierarquias eclesiásticas; mas é precisamente sobre tais contrastes que se concentrou prevalecentemente a atenção dos historiadores, deixando em segundo plano o fato de que, talvez pela primeira vez, estava em jogo nos movimentos não a *regra*, mas *vida*, não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida.

[...] a reivindicação da pobreza e do *usus pauper* por parte dos franciscanos levou, a certa altura, a um conflito doutrinal interminável com a Cúria Romana, combatido por ambas as partes com abundância de argumentos não só teológicos, mas também jurídicos;

[...] confrontada com essa “novidade”, a estratégia da Igreja consistiu, por um lado, em procurar ordená-la, regulá-la e confrontá-la de modo a canalizar os movimentos para uma nova ordem monástica ou inseri-los num movimento já existente; por outro, quando isso era impossível, deslocar o conflito do plano da vida para o da doutrina, condenando-os como heréticos. Em ambos os casos, o que continuava não pensado era praticamente a aspiração originária que havia levado os movimentos a reivindicar uma *vida* e não uma *regra*, uma *forma vitae* e não um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas – ou mais precisamente, a propor não uma nova exegese do texto sagrado, mas sua pura e simples identificação com a vida, como se eles não quisessem ler e interpretar o Evangelho, mas apenas vivê-lo. (AGAMBEN, 2014, p. 99-100)

À medida que autor mostra que a *vida* é que era suplicada e não a *regra*, uma vida que coincidia com a forma sem que isso fosse pesado, ou sofrido, não importando a doutrina, a dogmática, mas apenas a vida como tal, talvez se possa pensar que Agamben esteja, a seu modo, em paralelo com a proposta de Moltmann em apresentar a transcendência na imanência, mas não mediada pela Igreja ou qualquer outro aparato que decerto irá orientá-la, regulá-la, inserindo-a na rede da *oikonomia*:

Dessa maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido – e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas atuais condições da sociedade, totalmente impensável – como *a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito*. Se chamarmos de “forma de vida” essa vida inatingível pelo direito, então podemos dizer que o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo. (AGAMBEN, 2014, p.116)

Enquanto que para Moltmann essa “vitalização” ou, em outras palavras, essa vida especial, qualificada, já foi alcançada pelo envio do Espírito Santo à humanidade, de tal modo que todos agora podem ascender, para Agamben, o paradigma *oikonomico* operativo na figura do *officium* ainda aprisiona e prevalece sobre esse puro existencial denominado por ele de forma-de-vida. A teoria do *usus facti* deve ainda procurar uma nova perspectiva para se confrontar com aquele velho e estável paradigma da operatividade.

Capítulo 3: Glória e Inoperosidade

Até aqui nossa intenção foi desenvolver dois paradigmas, teológico político (primeiro capítulo) e teológico econômico (segundo capítulo), propostos por Giorgio Agamben a fim de explicar o funcionamento da maquinaria de poder. Tal como se demonstrou, a divisão entre ser e práxis em Deus, introduzida pela *oikonomia*, resultou, na verdade, em uma máquina de governo; a bipolaridade originária do paradigma econômico divino deu fundamento ao paradigma de governo democrático, enquanto que o teológico-político alicerçou o paradigma do absolutismo. “A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias.” (AGAMBEN, 2011, p. 159).

A investigação de Agamben procurou entender por que e como o poder assumiu o formato de uma *oikonomia* divina, tal como exposto no capítulo anterior. Ao situar o governo no *locus* teológico através da *oikonomia* trinitária, o autor não pretende com isso marcar a origem do poder em termos hierárquicos e/ou genéticos, mas tornar clara a maneira pela qual esse dispositivo operou na articulação e no funcionamento da maquinaria governamental ocidental.

A dupla estrutura de poder, constituinte da máquina de governo, nesse momento, apresentar-se-á articulada entre *Oikonomia* e Glória, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram desprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos” (AGAMBEN, 2011, p. 10).

Para Agamben, os estudos sobre as liturgias de poder não se interrogaram a respeito do que mais interessava saber: “por que o poder precisa de glória?” Se o poder é um maciço de força e ação governativa eficaz, por que admite a forma embaraçosa de aclamações, intermináveis cerimoniais em trajes e acessórios protocolares?

Mais uma vez o autor buscará no campo da teologia a resposta para essa relação entre glória e *oikonomia*, já que as explicações políticas e sociológicas sobre o tema apresentam-se demasiadamente triviais. Nesse sentido, uma análise

mais detida a respeito das doxologias, aclamações litúrgicas e hinos angélicos, se mostrou mais útil na compreensão do funcionamento da maquinaria de poder.

A importância do culto litúrgico, dos hinos e aclamações, é apresentada, na teologia, pela angelologia ou angeologia. O ensaio sobre os anjos de Erik Peterson, de 1935, foi considerado fundamental, anos depois, por Ernst Kantorowicz, que já pesquisava fontes litúrgicas da história política.¹⁶³ Para Agamben, as relações entre cerimonial político e liturgia eclesiástica, feitas por Peterson, foram os primeiros passos na direção de uma ciência, que ainda não existia, “dedicada à história dos aspectos cerimoniais do poder e do direito, uma espécie de arqueologia política da liturgia e do protocolo, que poderíamos inscrever aqui [...], na rubrica ‘arqueologia da glória’” (AGAMBEN, 2011, p.186). Seguindo a linha traçada por Agamben, será apresentada a arqueologia da glória, que culminará em uma Teologia da Glória; através dela, o pensador revelará o ponto secreto do funcionamento da máquina de poder, o alimento que a faz operar ininterruptamente.

No desfecho da teologia da glória, identifica o papel fundamental da liturgia: o de ajustar o mistério vicário unívoco, com o ministério da gestão divina (ofício) conferida a outros sujeitos, no caso, os sacerdotes. Ao forjar o agir litúrgico, colocam-se dois níveis da eficácia e validade dos sacramentos, o que Agamben chama de “*opus operantum*”, que seria o agir no ato sacramental em sua realidade de fato, e o “*opus operans*”, que remete à ação conforme é efetuada pelo agente que a qualifica por suas disposições morais, nas atitudes performáticas litúrgicas da igreja cristã.

Dando continuidade à sua genealogia do ofício, Agamben parece demonstrar, em obra sequencial, certa predileção pela contribuição franciscana, propondo a releitura da ideia de *usus*. Ao debruçar-se sobre o monaquismo, reconstrói a genealogia de uma forma-de-vida, “uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2014, p.09). Os franciscanos profanaram a propriedade e o dispositivo sagrado do direito ao conceberem um novo uso das coisas afirmando sem reservas uma existência totalmente fora do domínio jurídico. Esse movimento caminhará para a elaboração do que Agamben denominou de teoria do uso, destacada pelo sintagma *forma-de-*

¹⁶³ Agamben cita “*Laudes Regiae*” e “*Os dois corpos do Rei*” de Ernst Kantorowicz.

vida hifenada, algo absolutamente oposto ao paradigma ocidental da *oikonomia* providencial.

3.1 Angelologia em Erik Peterson

A liturgia realizada pela Igreja, através de seus hinos e aclamações, é o que a une à cidade celeste, segundo Eric Peterson. “O caminho da Igreja leva da terra à Jerusalém celestial; da cidade dos judeus para a cidade dos anjos e santos.” (PETERSON, 1964, p. viii, tradução nossa)¹⁶⁴. A Igreja, ao se reunir como *ecclesia* cristã, tal como as assembleias políticas profanas (*ecclesia* secular) cujos cidadãos gozam de pleno direito nos atos jurídicos, passa a ter direitos à cidade celestial “para realizar atos litúrgicos”, ou seja, a *ecclesia* cristã, através de seus atos litúrgicos, obtém direitos plenos à cidade celestial. A tese petersoniana quer enfatizar, desse modo, a importante função da Igreja, pois é apenas ela, constituída pela *ecclesia* cristã, que pode entrar em relação com a cidade celestial, com os “cidadãos do céu”, através de suas manifestações culturais. À medida que a Igreja celebra a liturgia, a relação com a cidade de Deus está dada, podendo, a partir daí, participar da adoração oferecida na cidade celestial pelos anjos e santos. A ação cültica aproxima, de maneira simultânea, céu e terra.

Já foi dito o suficiente para mostrar que o conceito acima da relação entre a *ecclesia* e a cidade celeste é importante para nossa compreensão da essência do culto cristão; pois se a Igreja deixou para trás a Jerusalém terrena com seu templo, então necessariamente entra, através da mediação do culto público, em um relacionamento com os habitantes da cidade celestial [...] Todos os atos de adoração teriam que ser vistos, portanto, como uma participação dos anjos no sentido terrestre, ou, inversamente, toda a adoração da Igreja na terra teria que ser vista como uma participação naquele culto que é oferecido a Deus em céu pelos anjos. (PETERSON, 1964, p. X, tradução nossa).¹⁶⁵

¹⁶⁴ The Church's road leads from the earthly to the heavenly Jerusalem; from the city of the Jews to the city of angels and saints.

¹⁶⁵ Enough has been said to show that the conception outlined above of the relation between the *ecclesia* and the heavenly city is important for our understanding of the essence of Christian worship; for if the Church has left behind the earthly Jerusalem with its temple, then of necessity it enters, through the mediation of public worship, into a relationship with the inhabitants of the heavenly city [...] All acts of worship would have to be seen, therefore, as a participation by the angels in earthly worship, or conversely, all the worship of the Church upon earth would have to be seen as a participation in that worship which is offered to God in heaven by the angels.

A adoração no céu feita pela *ecclésia* celestial, e o culto na Igreja terrena permite, desse modo, que a Igreja se una com a cidade celestial; a partir do louvor, estabelece-se uma relação política entre *ecclésia* celestial e secular. Em *Monoteísmo como problema político*, Peterson havia negado resolutamente qualquer aproximação entre teologia e política na fé cristã e, no entanto, assume o caráter político religioso da Igreja mediante o culto. Para o teólogo, as questões “político-religiosas” se dão na cidade celestial e são executadas, hierarquicamente, pelos ministérios dos anjos, os quais se relacionam com a Igreja terrena, e ela com eles pela liturgia; assim que a Igreja torna público o desígnio celestial, ela se torna uma celebridade:

É assim com o conceito político-religioso, ou - para usar outra expressão - o conceito de ordem de uma hierarquia celestial a que a liturgia da Igreja se liga. Isso também apoia nossa tese de que o culto cristão é fundamentalmente relacionado ao mundo político. (PETERSON, 1964, p. 25, tradução nossa).¹⁶⁶

Mais uma vez nossa tese é confirmada, que a Igreja - como uma celebridade a caminho da cidade celestial - está basicamente relacionada ao mundo político [...] (PETERSON, 1964, p. 37, tradução nossa).¹⁶⁷

Ao executar sua publicidade, isto é, operar solenemente o casamento, a eleição de bispos, a renúncia do Diabo durante o batismo ou a consumação da vida, a Igreja torna públicos os atos, os quais liturgicamente estão ligados com o conceito religioso-político da cidade de Deus. E nesse ponto Peterson afasta qualquer relação com o conceito político religioso do mundo dos homens, debatido anteriormente com Carl Schmitt.

Esta não é uma 'publicidade' que foi emprestada de alguma maneira pelo estado à Igreja; mas algo que pertenceu à Igreja desde o início, porque ela reconhece um Senhor que, sendo um Rei celestial, possui também uma 'publicidade' celestial. E assim, como temos constantemente repetido, a relação entre a *ecclesia* e a *polis* celeste é também uma relação política, e é por essa razão que os

¹⁶⁶ It is thus with the politico-religious concept, or - to use another expression-the order-concept of a heavenly hierarchy 23 that the liturgy of the Church links up. This too supports our thesis that Christian worship is fundamentally related to the political world.

¹⁶⁷ Just as in the ancient world the ceremonial reception into a city developed into a highly organized processions-, so the soul of the faithful is received into heaven in festive procession. Once more our thesis is confirmed, that the Church-like a celebrity on his way to the heavenly city-is basically related to the political world [...]

anjos devem aparecer continuamente nos atos litúrgicos da Igreja. (PETERSON, 1964, p.39, tradução nossa).¹⁶⁸

A publicidade, à qual se refere o teólogo é aquela estritamente feita pelos anjos entre a *ecclesia* e a *polis* celeste, para Peterson não há nada relevante neste mundo, na Jerusalém terrena, daí afirmar:

A relação fundamental da liturgia celestial do Apocalipse com o mundo político é explicada pelo fato de que os apóstolos deixaram para trás a Jerusalém terrena, que era tanto um centro político quanto um centro litúrgico, voltando seus passos agora para a Jerusalém celestial, que é de uma só vez uma cidade e uma corte real, um templo e um local de culto. Este fato está ligado a outro: que o hino da Igreja excede todos os hinos nacionais, assim como a linguagem da Igreja supera todas as outras línguas. Finalmente, notamos como essa transcendência escatológica tem como consequência final a abrangência do universo total na canção de louvor. (PETERSON, 1964, p. 12, tradução nossa).¹⁶⁹

À medida em que os anjos participam liturgicamente na Igreja terrena, Peterson a defende, não mais como uma sociedade religiosa puramente humana; a vida espiritual da Igreja é incorporada inteiramente àquela do céu. “Os anjos fazem da liturgia da Igreja uma liturgia pública oferecida a Deus e, como os anjos se relacionam com o mundo político-religioso no céu, eles impregnam a liturgia da Igreja em relação com o domínio político.” (PETERSON, 1964, p.51, tradução nossa)¹⁷⁰. O tema da política é analisado apenas, e estritamente, na relação litúrgica da Igreja e os anjos com o reino celestial, de maneira que qualquer “extrapolação desse caráter ‘político-religioso’ para esfera mundana é totalmente

¹⁶⁸ This is not a 'publicity' which has been lent in some manner by the state to the Church; but something which has belonged to the Church from the beginning because she acknowledges a Lord who, being a heavenly King possesses also a heavenly 'publicity'. And so, as we have constantly repeated, the relationship of the ecclesia to the heavenly polis is also a political relationship, and it is for this reason that the angels must continually appear in the liturgical acts of the Church.

¹⁶⁹ [...] and this is shown most clearly by the juxtaposition of doxologies and acclamations. The fundamental relationship of the heavenly liturgy of the Apocalypse to the political world is explained by the fact that the apostles have left behind the earthly Jerusalem, which was both a political and a liturgical centre, turning their steps now towards the heavenly Jerusalem, which is at once a city and a royal court, a temple and a place of worship. This fact is connected with another: that the Church's hymn surpasses all national hymns, just as the Church's language surpasses all other languages. Finally we note how this eschatological transcendence has for its ultimate consequence the embracing of the total universe in the song of praise.

¹⁷⁰ The angels make the liturgy of the Church a public liturgy offered to God, and because the angels are related to the politico-religious world in heaven, they imbue the liturgy of the Church with a relation to the political realm.

ilegítima.” (AGAMBEN, 2011, p. 163). A verdadeira política é aquela que ocorre na cidade de Deus, pois “a glória de Deus não habita mais em um templo terreno, mas no templo do corpo de Cristo” (PETERSON, 1964, p. 21, tradução nossa)¹⁷¹ e, pela ação dos anjos na liturgia da Igreja, a política-religiosa do reino celeste é transmitida à cidade dos homens, e esta parece ser a única política que realmente interessava a Peterson.

Nesse sentido, o teólogo anula a possibilidade de uma teologia política cristã, mas recoloca a questão política comodamente assentada na glória, na liturgia realizada pela Igreja, nas palavras de Agamben: “a tentativa de excluir a própria possibilidade de uma ‘teologia política cristã, para fundar na glória a única dimensão política legítima da cristandade, confina perigosamente com a liturgia totalitária.” (AGAMBEN, 2011, p. 213).¹⁷²

Dada que toda a politicidade e os preceitos da *ecclesia* vêm da participação dos santos anjos, aos homens resta apenas imitá-los, cantando e glorificando a Deus como eles. A humanidade é chamada na liturgia a louvar e santificar a Deus, o qual já está sendo glorificado no céu pelos anjos; a glorificação feita pelos homens a Deus não é, por esse motivo, tão fundamental como é a dos anjos, e esta é a grande diferença entre a liturgia celestial e a terrestre para Peterson. De todo modo os cristãos, ao deixarem para trás o templo em Jerusalém, e aproximarem-se do templo celestial através da liturgia da Igreja, são integrados nesse todo cósmico, no mundo espiritual. Mas mesmo que o homem seja chamado a louvar, seu louvor apenas se aproxima do louvor angélico, “isso implica que o ‘santificar’ de Deus através do louvor humano não é tão fundamental quanto o louvor dos anjos.” (PETERSON, 1964, p. 23-24, tradução nossa)¹⁷³. Esse fato, segundo o teólogo, retira o caráter puramente individualista do culto na Igreja realizado pelos fiéis, na medida em que o louvor humano está imitando meramente as canções angélicas.

¹⁷¹ “[...] the glory of God dwells no longer in an earthly temple, but in the temple of Christ's body...”

¹⁷² “[...] Kantorowicz observa que ‘as aclamações são indispensáveis para a estratégia emotiva (emotionalism) própria dos regimes fascistas’. E em nota de rodapé sobre as aclamações nazistas, lança uma última e irônica flechada contra Peterson escrevendo que a aclamação ‘*Ein Reich, ein Volk, ein Führer*’ (Um reino, um povo, um condutor), escandida em Viena, em 1938, por ocasião da anexação da Áustria, ‘remonta via Barba Roxa [...] à exclamação *Heis theos* (um Deus), tão brilhantemente analisada por Peterson” (KANTOROWICS, apud AGAMBEN, 2011, p. 212-213).

¹⁷³ “[...] that implies that the 'hallowing' of God through human praise is not so fundamental as the praise of the angels.

As ações humanas parecem nada alterar a glória de Deus na visão de Peterson; a ação que efetivamente importa é aquela feita pelos anjos - os ministros do Deus soberano é que executam a verdadeira teologia política cristã.

Ao concluir seu tratado, afirma que a característica dos anjos não se resume à tarefa de sempre cantar louvores diante do Senhor, pois isso seria algo “completamente abstrato”, de modo que “o fenômeno de vaziar em palavras e canções é o coração da natureza desses anjos” (PETERSON 1964, p.44, tradução nossa)¹⁷⁴, ou seja, a politicidade define a essência angélica, segundo o teólogo.

Não estamos pensando em anjos que, de uma maneira completamente abstrata, são principalmente anjos em geral que também cantam: mas sobre os anjos cuja natureza angélica consiste precisamente em derramar, da maneira descrita, o louvor daquele que é *Santo, santo e santo*. Esse clamor constitui sua natureza última: é essa efusão que faz deles o que eles são - querubins e serafins. Mas, porque eles têm o seu ser e expressam-no nessa efusão de louvor, e nesse movimento parcial de suas asas, seu ser pode agora assumir um significado modelo para o ser do místico. (PETERSON, 1964, p. 44-45, tradução nossa).

É interessante notar que os olhos do teólogo estavam de alguma maneira sempre voltados para o reino do céu, suas preposições acerca de religião e política se circunscrevem a este reino e seus cidadãos, sendo os seres angélicos o elo entre a cidade do céu e a da terra; daí ocuparem lugar de destaque no pensamento petersoniano, justamente porque são eles que conferem à Igreja seu ofício único de realizar a cerimônia pública que leva a *ecclesia* cristã à cidade celestial. As assembleias dos fiéis, os cristãos, parecem assumir um papel de pouca importância - a eles cabe apenas participar da liturgia, para poderem tornar-se parte da cidadania celestial, ou seja, devem reproduzir os cantos de louvor, tal como os superiores seres angélicos o fazem. A partir disso, conclui Agamben: “a vocação política do homem é uma vocação angélica e a vocação angélica é uma vocação para o canto de glória.” (AGAMBEN, 2011, p. 164).

¹⁷⁴ [...] this phenomena of pouring out in word and song is the heart of the nature of these angels.

Isto posto, Peterson não deixaria de mencionar, seguindo a tradição da angelologia de Gregório Magno, que existe uma dupla função destinada aos anjos: a administração [*ministrare*] e assistência [*assistere*].¹⁷⁵

“Uma coisa é administrar e outra é assistir, pois servem como ministros de Deus os anjos que saem para levar até nós os anúncios e, por sua vez, assistem os anjos que gozam de sua íntima contemplação e, por isso, não são enviados a cumprir tarefas.” (PETERSON, *apud* AGAMBEN, 2011, p.166).

A dualidade de virtudes angélicas, advinda da tradição angelológica, contemplativa e ao mesmo tempo ministerial, novamente submete-se à cisão entre ser e ação, reino e governo cumprindo papel essencial na máquina providencial do governo divino do mundo. O tema da hierarquia celeste, o governar de forma ordenada, inserido na angelologia, também se traduz em uma *oikonomia* providencial. Nessa perspectiva, os conceitos de hierarquia, ministérios e ordem, são centrais nas análises a respeito das duas naturezas angélicas. O próprio termo hierarquia é, segundo Tomás, o equivalente a “poder sagrado”.¹⁷⁶ “O poder sagrado, chamado hierarquia, escreve Tomás, ‘encontra-se quer nos homens, quer nos anjos.’” (TOMÁS DE AQUINO, *apud*, AGAMBEN, 2011, p.174). E assim como a hierarquia celeste, a hierarquia eclesiástica também deve operar uma ordem burocrática, ou seja, o paradigma angelológico funde-se ao burocrático, a burocracia celeste serve de modelo à terrena.

Agamben observa que as nomenclaturas: administração, governo, ministérios, missão, já estavam articuladíssimas às atividade angélicas, antes mesmo de qualquer paradigma moderno de poder. A angelologia corresponde, desse modo, a uma teoria de poder, e isso é tão evidente, que o autor ressalta a identificação de nomes angélicos com os nomes de poderes terrenos, principados, potestades, dominações. Os anjos são as figuras, por excelência, do governo do

¹⁷⁵ “São Gregório sustenta que os anjos ministrantes são mais numerosos que os assistentes. Interpreta as palavras da Escritura ‘milhares de milhares serviam-no’ não no sentido multiplicativo, mas no sentido partitivo, como se dissesse ‘alguns milhares dentre aqueles milhares’ [...] e a Escritura diz ‘dez mil vezes cem mil’ para dar a entender que os assistentes são muito mais do que os ministrantes. (TOMÁS DE AQUINO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 169). Agamben aponta a prevalência do aspecto contemplativo sobre o administrativo no pensamento tomasiano.

¹⁷⁶ “‘*Sacer principatus, qui dicitur hierarchia*’ [principado sagrado, que se chama hierarquia]” (TOMÁS DE AQUINO, *apud* AGAMBEN, 2011, p.170).

mundo e, toda a burocracia, ou o ministério celeste, antecipa, em perfeição, aquela humana (governo e a burocracia humana).

A promiscuidade entre anjos e potências terrenas é realmente mais íntima e essencial e deriva sobretudo do fato de que os anjos, enquanto figura do governo divino do mundo, são imediatamente também “os arcontes deste século” (1Cor 2,6). Em Paulo, os poderes terrenos e os angélicos se indeterminam porque derivam ambos de Deus. (AGAMBEN, 2011, p. 183).

O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento. (AGAMBEN, 2011, p. 299).

3.2 Fim da *Oikonomia*

No tratado *De gubernatione mundi*, Tomás de Aquino aponta para o fim dos ministérios angélicos – “No Dia do Juízo todos os eleitos terão conseguido a salvação. Por isso, após aquele dia, já não existirão nem ofícios nem as ordens dos anjos” (TOMÁS DE AQUINO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 178). A história da salvação, na forma de máquina de governo providencial do mundo, de uma *oikonomia*, teria chegado a seu desfecho final? Todas as fileiras celestes, ordenadas hierarquicamente serão depostas, uma vez que seu ofício de conduzir as criaturas à salvação, foi consumado. Entretanto, a extinção da máquina governamental retrocede à própria economia trinitária que “era essencialmente uma figura da ação e do governo” (AGAMBEN, 2011, p. 180). A *oikonomia* já havia conciliado a cisão entre Deus, enquanto substância (trindade imanente) e, o Deus enquanto governo (trindade econômica), entre o *deus otiosus* e o *deus actuosus*, portanto, colocar um ponto final nesta atividade levantaria dúvidas sobre o próprio sentido desta economia. Com o suposto fim do governo do mundo pós Juízo, outra figura aparece para conciliar harmoniosamente a economia da salvação: essa figura é a glória. A glória é o lugar em que o ser de Deus e sua práxis salvífica se conciliam.

Disso nasce, na liturgia, o indissolúvel entrelaçamento entre elementos doxológicos em sentido estrito e mimese eucarística. O louvor e a adoração que se dirige à trindade imanente pressupõe a

economia da salvação, assim como, em João, o Pai glorifica o Filho e o Filho glorifica o Pai. *A economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia.* (AGAMBEN, 2011, p.229).

Torna-se mais claro nesse momento porque em Peterson o canto de louvor na liturgia da Igreja é exatamente o que confere a cidadania cristã. Sua tese indica que o elemento doxológico – aclamatório, se mostra com caráter público através das celebrações cristãs reunidas na *ecclesia*¹⁷⁷; em outras palavras, é o canto de glória que resume a essência, tanto a humana quanto a divina. A doutrina da Glória é o fim último do ser humano e também a permanência do divino frente ao fim do governo. “Os ministérios angélicos sobrevivem ao juízo universal unicamente como hierarquia hinológica, como contemplação e louvor da glória divina [...] A liturgia sobrevive apenas como doxologias.” (AGAMBEN, 2011, p. 180). A glória é, portanto, a resposta dada pela teologia ao problema do término de toda economia.

3.3 Economia da Glória

Para o jusfilósofo italiano, a glória assume, tal como a figura do *homo sacer*, uma zona incerta de aclamações, liturgias, cerimoniais, que une “de modo promíscuo, céu e terra, anjos e funcionários, imperador e pontífice [...] poder profano e poder espiritual” (AGAMBEN, 2011, p.209). Muito mais que marcar a oposição entre teologia e política, poder espiritual e profano, esses aspectos antinômicos coincidem-se na glória – ela é, segundo a teologia econômica (segundo paradigma), o ponto oculto em que esses princípios opostos se tocam, alternando secretamente suas próprias funções.

O real motivo da indeterminação da glória é desvendado pelo pensador novamente pelo método arqueológico, por uma “arqueologia da glória”. O sintagma *kabod YHWH*, “glória de Deus”, é um termo usual no judaísmo, cujo significado é “luz criada”; indicando a impossibilidade de ver o ser verdadeiro de Deus. Desse modo, “‘luz criada’ - *kabod* – ser de Deus – é desenvolvido pelos teólogos modernos, tanto cristãos quanto judeus, no sentido de ligar a glória à ‘manifestação’

¹⁷⁷ “Só a Igreja Católica – não deixem de sublinhar tradicionalmente os *Enchiridia* litúrgica- pode realizar o legítimo culto a Deus.” (AGAMBEN, 2011, p.193)

de Deus, à essência divina enquanto visível e perceptível” (AGAMBEN, 2011, p. 220). Ao ligar a glória à manifestação de Deus, os teólogos passam a falar em *kabod* subjetiva, que seria pronunciada como uma resposta alegre dos homens àquela glória manifesta de Deus (*kabod* objetiva); então, glória e glorificação são condensadas em um único termo – *kabod*. Na tradução da bíblia hebraica para o grego, a Versão dos Setenta entre o século III a.C. e o século I a.C., *Kabod* é traduzido por *doxa* e, no século IV para V, a forma latina abreviada de Vulgata o traduz como glória, elucidando as expressões do Novo Testamento. Com as sequentes traduções, o que significava algo fora de Deus, sua presença expressa como “luz criada”, passa a ser entendido como expressão das relações internas da economia trinitária. “Pai, chegou a hora. Glorifica [*doxason*] o teu Filho, para que o teu Filho te glorifique.” (Jo 17, 1)¹⁷⁸. A *doxa Theou*, glória de Deus, ilustra exatamente a operação de glorificação entre Pai e Filho. Nesse sentido, conclui Agamben: “a economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória” (AGAMBEN, 2011, p. 221).

A dupla figura da glória assume, na história da teologia, uma explicação circular, em que o homem louva a Deus (glória subjetiva) porque Ele é digno de louvor (glória objetiva), embora isso ocorra, não porque Deus precisasse da glorificação humana, mas porque ela é devida a Ele. Nessa linha escreve Karl Barth: “Nada mais resta à criatura que agradecer e servir a Deus. Não tem nada – nada menos e nada mais – [...]” (BARTH, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 236). Dado que a glória pertence ao ser de Deus, estando com ele desde a eternidade, e junto dele permanecerá, nenhum ser humano poderá diminuí-la ou aumentá-la; entretanto glorificá-lo é como uma resposta imprescindível das criaturas, em virtude de sua glória esplendorosa. Todavia o paradoxo perdura e a grande pergunta a ser feita é: afinal, por que os homens devem glorificar a Deus? Se o Senhor é incomparável, e excede qualquer questão humana, por que invocar as “multidões e os exércitos” dos anjos e dos arcanjos para “o serviço de sua glória”?

A única razão para amar a Deus é que ele é digno de louvor. [...] o canto dos anjos em Belém e a liturgia celeste do capítulo quarto do Apocalipse repetem a mesma coisa: *gloria in excelsis deo*... ‘Senhor

¹⁷⁸ “Eu te glorifiquei na terra, completando a obra que me deste para fazer. E agora, Pai, glorifica-me junto a ti, com a glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse.” (Jo 17, 4-5). A glória estava presente desde os princípios eternos, ela precede a criação do mundo.

e Deus nosso, sois digno de receber glória, honra e potência.” (MASCALL, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 241).

Ainda segundo a liturgia de João Crisóstomo, “porque a ti pertence toda glória”; a resposta dos teólogos, portanto, soa em uníssono: porque Deus é digno de receber toda glória.

O canto de glória por excelência na Igreja ocidental é o *Te Deum*, que tradicionalmente é remetido a Ambrósio e Agostinho:

A ti, Deus louvamos, a ti proclamamos Senhor/ Ó eterno Pai, toda a terra te adora/ A ti cantam os anjos e todas as potestades celestes/ A ti querubins e os serafins proclamam sem cessar/ Santo, santo, santo, Senhor, Deus dos exércitos/ Os céus e a terra estão cheios de tua glória/ A ti o coro dos gloriosos apóstolos/ A ti a multidão admirável dos profetas/ A ti a cândida legião dos mártires louva/ A ti aclama a Igreja espalhada pelo orbe terrestre. (N.T, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 243 - 244).

A segunda parte do hino é totalmente cristológica; aqui os cristãos rendem glória a Deus e, por essa glorificação, pedem para participar da glória eterna com Ele:

Tu és o rei da glória / Tu és o filho sempiterno do Pai/ Tu, para libertar o homem, assumiste ser humano sem desdenhar o útero da Virgem/Tu rompidas as cadeias da morte, abriste aos que creem o reino do céu/ Tu estás sentado à direita de Deus na glória do Pai/ E como juiz cremos que voltarás/Te rogamos, portanto, que venhas em ajuda de teus servos, a quem remiste com o sangue precioso/ Faz que na glória eterna sejamos enumerados com teus santos. (N.T, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 244 - 245).

Outro interessante hino de louvor exibido pelo autor para elucidar sua arqueologia da glória é aquele conhecido como o *Glória*, que os religiosos anexaram à liturgia matinal:

Glória a Deus nas alturas/ E na terra paz/ Aos homens de boa vontade/ Te louvamos/ Te bendizemos/ Te adoramos/ Te glorificamos/ Te damos graças/ Por tua imensa glória/ Senhor Deus, rei celeste/Deus Pai onipotente/ Senhor Filho unigênito, Jesus Cristo/ Com o Espírito Santo/ Senhor Deus, cordeiro de Deus/ Filho do Pai, que tiras os pecados do mundo/ Tem piedade de nós. (N.T *apud* AGAMBEN, 2011, p. 245).

O tema glória/glorificação atinge maior rigor com o emblema da Companhia de Jesus de Inácio de Loiola: “Para a maior glória de Deus”. Segundo Agamben, a partir desse momento se desdobra uma ideia inalcançável, que é aumentar incessantemente a glória de Deus, mesmo que isso não possa beneficiar o ser divino. A glória de Deus, que jamais poderá ser aumentada, é a glória interna (glória interior objetiva, o próprio esplendor da divindade), mas a glória externa (glória proposta pelo homem, subjetiva), isto é a atividade de glorificação feita pelos homens subjetivamente, esta sim pode ser ampliada.

A atividade humana de glorificação agora sobrepuja a glória de Deus que deveria justificá-la; e, de outro modo, que a glorificação começa a reagir sobre a glória, que desponta a ideia de que a ação dos homens possa influenciar a glória divina e aumentá-la. (AGAMBEN, 2011, p. 237).

Para Agamben, a glorificação ao atuar como um rito eficaz, acaba por ela mesma produzindo aquela glória interna de Deus, ou seja, se Deus é constituído de glória desde os tempos eternos e, ao glorificá-lo, os homens são aceitos em sua vida íntima no céu, o louvor humano de algum modo o conecta a Deus, como um elo, algo com que, tanto homem como Deus, se identificam¹⁷⁹. Desse modo: “Se o louvor que os homens lhe prestam lhe é tão íntimo e consubstancial, então a doxologia talvez seja, de alguma maneira, parte necessária da vida divina” (AGAMBEN, 2011, p.241). Tal conclusão permite a Agamben suspeitar que essa divisão entre glória interna e externa tenha um propósito de encobrir algo que a teologia jamais queira ver.

A economia da salvação, a obra realizada por Cristo na terra, revela-se como glorificação a Deus-Pai, difundindo-se também como economia da glória, ou seja, há uma operação de glorificação recíproca entre Pai e Filho, de maneira que é possível afirmar que a economia trinitária é a economia da glória, que a trindade é uma doxologia. A doxologia é o que mantém unidas, trindade imanente e econômica:

¹⁷⁹ “Basílio usava o termo *homotimos* (‘da mesma glória’) como sinônimo de *homousios*; o termo técnico que no símbolo niceno designava a consubstancialidade, sugerindo, dessa maneira, uma proximidade entre glória e ser de Deus.” (AGAMBEN, 2011, p. 241-242).

A teologia verdadeira, o conhecimento de Deus, tem sua expressão na ação de graças, no louvor e na adoração. E o que na doxologia se traduz em palavras, isto é a verdadeira teologia. Não há experiências de salvação sem a expressão dessa vivência em agradecimento, louvor e alegria [...] Conhecer a Deus significa participar da plenitude da vida divina. É por isso que na Igreja antiga o conhecimento divino doxológico foi chamado *teologia* em sentido próprio, distinguindo-se da doutrina da salvação, ou seja, da *oeconomia Dei* [...] O louvor supera o agradecimento. Deus não é reconhecido apenas por suas boas obras, mas também por sua bondade. A adoração, por fim, está por sua vez acimado agradecimento e do louvor. (MOLTMANN, 2000, p. 162-163).

Observando a tentativa do teólogo em fundir as duas trindades pela figura deslumbrante da glória, Agamben a compara a um espelho, de maneira que elas parecem refletir, uma na outra, seu esplendor; a coincidência entre ser e práxis, na economia da glória, funcionará, sempre, reciprocamente: toda economia deve torna-se glória e toda a glória, economia¹⁸⁰. As doxologias são, nesse sentido, a divisa da indiferença entre *theologia* e *oikonomia*, entre teologia e política, as quais formam, no paradigma providencial, uma máquina bipolar “de cuja distinção e correlação resulta o governo divino do mundo, assim também Reino e Governo constituem os dois elementos ou as duas faces da mesma máquina de poder” (AGAMBEN, 2011, p.252).

Com efeito, qual seria o ofício da glória? Além de permitir de forma secreta e oculta Reino e Governo se coincidirem na maquinaria de poder, ela ainda conseguiu, mediante sua virtude esplendorosa e fascinante, atenuar a fissura, aberta desde a doutrina trinitária, entre ser (teologia) e práxis (economia), entre a política e a teologia. Ao passo que, ininterruptamente, teologia e política trocam seus papéis entre si, medidas jurídico-políticas são, tão somente, implicações desta economia divina, que só pode funcionar recíproca e simetricamente.

Quando o papa, no decurso dos séculos VI e VII, vai a Constantinopla, o imperador o adora, mas ele, por sua vez adora o imperador. Da mesma maneira, no século X, o imperador e o patriarca adoram-se um ao outro quando se encontram em Santa Sofia (BRÉHIER; BATIFFOL, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 213).

¹⁸⁰ “Agora o Filho do Homem foi glorificado e Deus foi glorificado nele” (Jo 13,31).

3.3 Liturgia: o Mistério da Economia

A análise sobre a “teologia da glória” permitiu a Agamben compreender em sua complexidade a estrutura bipolar de poder da máquina governamental do ocidente. Compartilhando da tese schmittiana de que os problemas políticos tornam-se mais compreensíveis se relacionados com paradigmas teológicos, entende-se que as aclamações atuam como um tecido permeável entre dois domínios, que moderna e contemporaneamente são tratados de forma totalmente separada e independente: teologia e política. A investigação agambeniana propôs que na esfera teológica as doxologias litúrgicas da Igreja produzem e intensificam a glória Deus, de maneira que glorificação produz glória; no âmbito político as aclamações não são, como pode-se pensar, um ornamento do poder político; a glória, nesse sentido, é o que cria o poder soberano, as aclamações protocolares próprias do Estado secularizado fundam e justificam o poder político.

Em *Opus Dei: arqueologia do ofício*¹⁸¹, Agamben analisa a liturgia e o ofício, tanto divino como humano, demonstrando porque o mistério litúrgico é a chave para compreender como a modernidade forjou tanto a ética quanto a ontologia, tanto a política quanto a economia do nosso tempo. Ao desenvolver arqueologicamente o significado do termo “ofício”, o autor aponta que o termo latino *officium* é anterior ao termo “liturgia”, relativamente moderno. Tanto entre gregos e textos paulinos, a palavra *leitourgia*¹⁸² significa prestação pública, designada para a comunidade.

¹⁸¹ “Costuma-se se atribuir, sobre a autoridade de Du Cange, a criação do sintagma *opus Dei* à regra beneditina, na qual este aparece algumas vezes para designar o ofício litúrgico [...] Já no primeiro século quarto do século VI (...) o sintagma havia se tornado um termo técnico para ofício monástico. [...] Segundo a correspondência entre liturgia e economia trinitária que evocamos, a origem da expressão viria cercada com toda probabilidade da definição de Cristo como *primum opus Dei* [primeira obra de Deus]. [...] o sintagma *opus Dei*, que estendeu sua eficácia para bem além do monaquismo, adquire seu sentido próprio no contexto da liturgia, concebida como o lugar em que mistério e ministério, prestação sacerdotal e empenho comunitário tendem a coincidir. Quando hoje o sintagma vem associado a uma potente organização católica, fundada em 1982 por Josemaría Escrivá de Balaguer, cabe não esquecer que a escolha da denominação é perfeitamente coerente com suas promessa.” (AGAMBEN, 2013, p.30).

¹⁸² “*Leitourgia* (de *laos*, e *ergon*, obra) significa ‘obra pública’ e designa, na Grécia Clássica, a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum, que vão da organização dos ginásios e dos jogos (*gymnasiarchia*) à preparação de um coro para as festas da cidade [...] Tratava-se de prestações de caráter tanto pessoal quanto real (‘cada um’, escreve Demóstenes, ‘liturgiza, seja com o próprio corpo, seja com as próprias substâncias...’ Embora as prestação das liturgias pudesse ser extremamente onerosa (o verbo *kataleitourgeó* significava ‘arruinar-se em liturgia’) e houvesse cidadãos (...) que buscavam com todos os meios subtrair-se dela, o cumprimento das liturgias era visto como um modo de proporcionar honra e reputação para si [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 13).

Na Roma Imperial, século III d.C, já se encontrava o sistema das liturgias (em latim *munera*) de maneira que, ao ascender como religião do Estado, o cristianismo, através de seus clérigos, obtém a isenção desta obrigação pública, o que demonstra o claro entendimento de que o sacerdócio era um serviço público. Os rabinos alexandrinos, ao traduzirem a bíblia do hebraico para o grego, utilizam o verbo *leitourgeó* (ligado ao termo *leitourgia*) na tradução do hebraico *seret*, cujo significado é “servir”; o termo é sempre usado para designar o culto na “tenda do senhor”. Nas cartas de Paulo, o termo adquire significado profano de “prestação pela comunidade”, apesar de *leitourgia* também se aproximar do vocabulário sacerdotal.

A carta aos Hebreus, ao elaborar uma teologia do sacerdócio de Cristo, não estabelece nenhuma ligação entre a doutrina sacerdotal de Cristo e a celebração eucarística, segundo Agamben. Nessa epístola, o autor coloca em oposição o sacerdote levítico, da antiga aliança e o da nova aliança, em que Cristo assume a “liturgia” do Grande sacerdote. Justamente por ser o grande sacerdote, Cristo realiza “uma ação litúrgica, por assim dizer, absoluta e perfeita, que por isso, pode ser cumprida uma só vez [...] Cristo coincide sem resíduos com sua liturgia – é essencialmente liturgia.” (AGAMBEN, 2013, p. 19). Se o sacrificial em si não pode ser repetido, a liturgia cultual torna-se dispensável. Agamben expõe o paradoxo da liturgia cristã, que ao tomar como modelo o sacerdócio de Cristo fundamentando suas próprias celebrações litúrgicas, deseja repetir um ato irrepitível.

Por outro lado a Epístola de Clemente¹⁸³ aos coríntios preocupa-se, contrariamente, à de Hebreus em teorizar a hierarquia entendida como “liturgias”. Tal como o sacerdócio levítico, Clemente quer estabelecer a função, o ofício de bispos e presbíteros, fundando um paradigma de ordem hereditária dos levitas na sucessão apostólica da Igreja. Isso não significa que Clemente desconhecia a carta aos Hebreus, mas que, além de reconhecer a grandiosidade do sacerdócio de Cristo, entendia que era necessário fundamentar a sucessão apostólica.¹⁸⁴

¹⁸³ Esta carta foi escrita provavelmente no final do reinado de Domiciano (81-96 DC), durante a segunda perseguição aos cristãos movida por este Imperador.

¹⁸⁴ Os apóstolos receberam em nosso favor a boa-nova da parte do Senhor Jesus Cristo. E Jesus Cristo foi enviado por Deus. 2 - Portanto, Cristo vem de Deus e os apóstolos [vêm] de Cristo. Esta dupla missão realizou-se em perfeita ordem por vontade de Deus. 3 - Munidos de instruções e plenamente assegurados pela ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo, confiantes na Palavra de Deus, saíram a evangelizar a próxima vinda do Reino de Deus na plenitude do Espírito Santo. 4 - Assim, proclamando a palavra nos campos e nas

A carta de Clemente marca, para Agamben, o início da transformação do termo liturgia: de prestação pública a uma atividade especial, um “ministério”, cuja praxe designava o próprio ofício de bispos, presbíteros e, futuramente, de sacerdotes.¹⁸⁵

Com o Concílio de Trento, século XVI, a Igreja ratifica, de uma vez por todas, o caráter eterno do sacerdócio de Cristo, de modo a renová-lo perpetuamente na liturgia eucarística: "A sagrada liturgia é o culto público, que o nosso redentor, enquanto Chefe da Igreja, recebe do Pai celeste e que a sociedade dos fiéis oferece a seu Chefe e, através dele, ao Pai eterno." (BRAGA; BUGNINI, *apud* AGAMBEN, 2013, p.27).

Agamben observa que o fundamento da Igreja está assentado em uma aporia, ou seja, a liturgia sacramental, como não pode ser repetida concretamente, passa a ser entendida como “mistério”, e a questão a que sempre se volta é, como o mistério passou a “ministério”¹⁸⁶, a uma prática hierárquica de seus membros eclesiais? A própria doutrina trinitária, revelada em economia divina, tomou a forma de um mistério. A inversão do sintagma paulino, tal como desenvolvido anteriormente, de “economia do mistério para “mistério da economia”, claramente demonstrou a intenção de Hipólito, Ireneu e Tertuliano, em afastar a pluralidade no ser de Deus, transferindo o caráter “místico” à economia da salvação¹⁸⁷, ou seja, a obra divina da salvação operada por Cristo é misteriosa, diferentemente da *oikonomia tou mystériou* apresentada por Paulo na carta ao Efésios, em que mistério referia-se ao plano de salvação de Deus às suas criaturas, no qual, por uma *oikonomia*, seria realizado. Cristo, então, se incumbe dessa economia misteriosa, que também se revela como uma economia da glória pela qual o Filho glorifica o Pai e o Pai o Filho, conclui então Agamben: “O mistério da economia é

idades, estabeleceram suas primícias, como bispos e diáconos, dos futuros fiéis, após prová-los pelo Espírito. 5 - E não se trata de inovação... há séculos que as Escrituras falam de bispos e diáconos, pois assim se lê em algum lugar: "Quero estabelecer os bispos deles a justiça e os seus diáconos na fé". (BIBLIOTHECA PATRISTICA Cartas aos Coríntios São Clemente Romano, 42, 1-5).

¹⁸⁵ Cícero sugere o significado para o termo *officium*: “ ‘Conduzir a vida’ (*vitam degere*), ‘governar as coisas’ (*rem gerere*): eis o sentido de ‘dar forma ao uso da vida’ (*usum vitae conformare*) e do ‘instituir a vida’ (*vitam instituere*) que estavam em questão no *officium*. Se o homem não vive simplesmente a sua vida como os animais, mas a ‘conduz’ e ‘governa’, o *officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é ‘instituída’ e ‘formada’.” (AGAMBEN, 2013, p. 82).

¹⁸⁶ “O termo latino que parecia destinado a designar por excelência a função litúrgica é, porém, ao início, *ministerium*.” (AGAMBEN, 2013, p. 74).

¹⁸⁷ Ver capítulo 2.

um mistério doxológico, isto é, litúrgico.” (AGAMBEN, 2013, p.28). Assim, tem-se que: a ação litúrgica (*officium*) resulta de dois elementos por si só distintos e inerentes ao mesmo tempo, o *ministerium*, ou o *officium* do sacerdote (instrumento) e a intervenção divina, que o realiza, tornando-o efetual.

É neste mistério litúrgico em que se dão as mãos trindade econômica e imanente, ação salvífica de Deus sobre os homens e articulação da vida divina em si mesma; devem estar unidas no paradigma “econômico-mistérico” sinalizado pelo mistério litúrgico da Igreja. Agamben, contudo, segue afirmando o caráter duplo desta engrenagem de poder: “mistério e economia, ação sacerdotal e praxe econômico-política, *opus operatum* e *opus operantis* continuarão até o fim a se distinguir e a se sobrepor”. (AGAMBEN, 2013, p.29).

A formulação *opus operatum* e *opus operantis* também apareceu no Concílio de Trento, mas sua origem remonta às disputas a respeito da validade do batismo, ocorridas na Igreja entre os séculos III a IV. A questão central era garantir a eficácia do sacramento para além de qualquer motivo que pudesse torná-lo inócuo ou inoperante. Escreve, nesse sentido, Agostinho: “aqueles que foram batizados por um bêbado, por um homicida ou por adúltero, se receberam o batismo cristão, foram batizados por Cristo” (AGOSTINHO, *apud* AGAMBEN, 2013, p. 31). A Igreja, ressalta Agamben, tal como qualquer instituição, quer assegurar que a função feita em seu nome sempre será válida, não importando quem o faça.¹⁸⁸

O que está em jogo na distinção entre *opus operatum* e *opus operantis* é tornar evidente que a ação do sacerdote, equivale àquela de um “instrumento animado”, pois quem realmente irá agir é Cristo, cabendo ao sacerdote o “ministério do mistério”. O efeito que deriva desta operação é a obra operada [*opus operatum*], o mistério. Por isso, o Papa Inocêncio III irá defender no século XIII que: “a indignidade do sacerdote não impede por isso o efeito do sacramento [...] Ainda que por momentos a obra operante possa ser impura, a obra operada é, todavia, sempre pura” (INOCÊNCIO III, *apud* Agamben, 2013, p.32). O ministério da ação operante pode ser falho, mas o mistério operado é sempre santo.

¹⁸⁸ Os sacerdotes enquanto ministros dos sacramentos realizam sua função sacerdotal como um “fazer as vezes de Cristo”, ou seja, assumem um caráter vicário. “O instrumento não age segundo a própria forma, mas segundo a virtude daquele por quem é movido [...] Por isso os ministros da Igreja podem conferir os sacramentos mesmo que sejam maus.” (DURANDO, *apud* AGAMBEN, 2013, p. 62).

Nessa perspectiva, a liturgia, escreve Agamben, “enquanto *opus Dei* é a efetualidade que resulta da articulação desses dois elementos distintos” (AGAMBEN, 2013, p.34); a ação sacerdotal é desse modo, separada entre quem a faz existir (*operantis*) e o seu efeito (*operatum*). Na articulação entre o operante e obra operada o resultado é a *opus Dei*, a própria economia divina a qual viola o vínculo ético entre sujeito e sua ação, pois nada significa a reta intenção do operador, mas apenas sua função no desempenho da *opus Dei*; nas palavras do pontífice: “no sacramento do corpo de Cristo o sacerdote bom não realiza nada de mais e o mau nada de menos [...] porque ele se realiza não através do mérito do sacerdote, mas do verbo do criador” (INOCÊNCIO III, *apud* AGAMBEN, 2013, p.32). A distinção entre *opus operantis* e *opus operatum* coloca em xeque a ação e a qualidade ética do sujeito.

As distinções e ao mesmo tempo as ligações mútuas entre Igreja celeste e Igreja terrena, tal como Erik Peterson defendeu em seu livro sobre os anjos, equivale aqui a *opus operatum* e *opus operantis*, trindade imanente e trindade econômica, que definem, justamente, a liturgia. A Igreja, na medida em que executa a liturgia, revela publicamente o Corpo místico de Jesus¹⁸⁹ conferindo, desse modo à *ecclesia* terrestre, plenos direitos à cidade celeste. Escreve Agamben:

Definindo desse modo a particular operatividade de sua prática pública, a Igreja inventou o paradigma de uma atividade humana cuja eficácia não depende do sujeito que a põe em obra e que necessita dele, contudo, como de um “instrumento animado” para realizar-se e torna-se efetiva. O mistério litúrgico, enquanto alcança nele sua realização o mistério da economia trinitária, é o mistério dessa praxe e dessa operatividade. (AGAMBEN, 2013, p.37).

A Igreja entendida como comunidade política, segundo a obra referenciada por Agamben, *O mistério do culto cristão [Das christliche Kultmysterium]*, obra-prima do teólogo beneditino Odo Casel, só se realiza completamente no cumprimento de uma ação cultural especial - a liturgia.

¹⁸⁹ A encíclica *Mediator Dei* publicada pelo Papa Pio XII, em 1947 foi destinada a reafirmar aspectos da liturgia apontando a mesma como sendo natureza “pública” da Igreja, cujo ápice acontece na celebração eucarística com assembleia dos fiéis; a liturgia, portanto, une a “Cabeça” da Igreja, Jesus Cristo, com seu corpo, a *ecclesia*. “A sagrada liturgia é o culto integral e público do Corpo místico de Jesus Cristo, da Cabeça, portanto, e de seus membros” (BRAGA; BUGNINI, *apud* AGAMBEN, 2013, p. 36).

É necessária uma vital e ativa participação na obra redentora de Cristo, participação que é *passiva*, na medida em que é o Senhor que opera em nós, e *ativa*, na medida em que estamos ativamente presentes como nossa ação. À obra de Deus em nós (*opus operatum*) deve corresponder nosso cooperar, realizado com a ajuda da graça de Deus. (CASEL, *apud* AGAMBEM, 2013, p. 44).

A ação cultural especial, a *leitourgia*, é, em si mesma, segundo o teólogo especialista em liturgia, “mistério”; liturgia e mistério agrupam-se no mesmo significado.

Mistério significa a ação divina na Igreja, ou seja, os fatos objetivos, que advêm em e para uma comunidade e encontram assim uma expressão supraindividual no serviço comunitário. [...] a execução ritual da obra redentora de Cristo na Igreja e através dela, isto é, a presença da ação divina na salvação sob o véu do símbolo. (CASEL, *apud* AGAMBEM, 2013, p. 45).

Essa “execução ritual da obra redentora de Cristo” é propriamente a ação litúrgica presente nos ritos da Igreja e, a partir disso entende-se que se a liturgia revela a ação divina, então a prática verdadeira da Igreja é o mistério – o mistério litúrgico. O mistério na liturgia é a presença da divindade na operação realizada pelo sacerdote.¹⁹⁰ “Deves crer que lá (no sacramento) a divindade está presente. Se crês na operação, como pois não pode crer na presença? De onde viria a operação, se não a precedesse a presença” (AMBRÓSIO, *apud* AGAMEBN, 2013, p. 47).

A presença divina no mistério litúrgico, ou nos sacramentos, não é aquela concernente às ações históricas de Jesus. Sua ação salvífica torna-se, contudo “sacramentalmente, *in mystério, in sacramento*, presente e, desse modo, acessível àqueles que buscam a salvação.” (AMBRÓSIO, *apud* AGAMEBN, 2013, p. 47). A presença e operatividade de Cristo estão, pois, presentes nos sacramentos.

¹⁹⁰ O termo *mysterion* equivale ao termo latino *sacramentum*.

3.4 *Oikonomia* divina enquanto Operatividade

Na medida em que o sacramento, ou o mistério litúrgico torna-se efetivo, a operatividade transborda em ação salvífica, em presença misteriosa, de maneira que se pode dizer que a presença de Cristo coincide integralmente com efetualidade do mistério litúrgico. E isso revela-se, para Agamben, uma mutação na ontologia clássica, pois “no ofício, ser e praxe, aquilo que o homem faz e aquilo que o homem é, entram em uma zona de indistinção [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 09). No léxico da ontologia, ser e substância são independentes daquilo que produzem, de seus efeitos; já nesta ontologia da efetualidade de ordem litúrgica, o ser não se separa de seus efeitos, são eles que na verdade passam a determiná-lo. Novamente esclarecedor, é a posição de Ambrósio: “quando cessa a ação do ofício (*operationis officio*), aparece o resultado dela (*operis munus*) [...] para que o realizador da obra seja confirmado por seu testemunho”. (AMBRÓSIO, *apud* AGAMBEN, 2013, p. 54), ao que complementa Agamben:

Não estão em questão o modo de ser e a permanência de uma forma e de uma substância (de um ser que em termos aristotélicos, “é aquilo que era”), mas um deslocamento do ser na esfera da praxe, na qual o ser é aquilo que faz, é sua própria operatividade. (AGAMBEN, 2013, p. 54).

Essa mudança no paradigma ontológico resulta na própria efetualidade do ser, de modo que ele ainda não é, e só será na medida em que efetuar, operar; a obra não é relevante, mas sim a operatividade.

Decisiva não é tanto a *opera* como estável demora na presença, mas a *operatividade*, entendida como um limiar no qual ser e agir, potência e ato, operação e obra, eficácia e efeito, *Wirkung* e *Wirklichkeit* entram em uma tensão recíproca e tendem a se tornar indecíveis. Essa tensão e essa indecidibilidade definem o mistério litúrgico que a Igreja reconhece como sua competência mais própria e mais alta. (AGAMBEN, 2013, p. 56).

Enquanto a ontologia clássica enfatizava antes a obra que a operação que a produz, é a superioridade da operação sobre a obra que define o novo paradigma ontológico. Contemporaneamente, o próprio termo *operatio* se especializa para significar a operatividade da economia trinitária. (AGAMBEN, 2013, p. 60).

O agir que antes era subordinado ao ser, agora perde seu significado – o ser age com e para a efetualidade da obra, com sua operatividade, então: A celebração sacramental não faz senão comemorar e a cada vez tornar novamente *efetual* a economia divina. Há “*uma oikonomia – isto é uma operatividade – do ser divino: esse e não outro é mistério.*” (AGAMBEN, 2013, p. 63).

Nesse sentido, o ofício entendido como a praxe sacerdotal, passa a definir plenamente o ser, de maneira tal que “o sacerdote é aquele ente cujo ser é imediatamente uma tarefa e um serviço – isto é, uma liturgia” (AGAMBEN, 2013, p.93). O sujeito, embora preconize a ação, é definido por ela, “isso e não outra coisa significa ‘dever-ser’”. Para Agamben, o ofício e o dever foram colocados no centro da ética e da política moderna – eis aqui outro legado da liturgia cristã.

3.5 Glória e Inoperosidade

As diferenciações entre mistério e ministério (economia), ação sacerdotal e praxe econômico-política, *opus operatum* e *opus operantis*, trindade imanente e trindade econômica, Reino e Governo, estão articuladas de modo que cada aspecto glorifica o outro reciprocamente, configurando o que Agamben denominou de “máquina teodológica”, porque a glória devida ao Pai pressupõem o Filho, a economia da salvação. E, nesse sentido, Moltmann esclarece que, no pós juízo: “Quando tudo estiver ‘em Deus’ e ‘Deus for tudo em todos’, a Trindade econômica será absorvida na Trindade imanente. O que permanecerá é o eterno hino de louvor do Deus uno e trino em sua glória” (MOLTMANN, 2000, p. 170).

A glória é o que irá permanecer após o Juízo Universal, quando a *oikonomia* divina for inteiramente executada; a glória equivale à suspensão de toda atividade, todo ofício, e apenas ela subsistirá quando os ministérios, as hierarquias dos anjos, toda leitura, teologia e as celebrações litúrgicas, todos, exceto o hino de glória, tornarem-se completamente inoperosos.¹⁹¹

¹⁹¹ “ Paulo não diz inoperosidade, mas sabatismo que é um nome próprio, chamado assim de sabatismo o reino. O que é a inoperosidade [*katapausis*] senão o reino dos céus [*basileia tón ouranón*], cujas imagens e figura [*eikón kai typos*] é o sábado’. O sabatismo nomeia a glória escatológica, que é em sua essência, inoperosidade” (JOÃO CRISÓSTOMOS, apud AGAMBEN, 2011, p. 262).

Contudo, pensar a inoperosidade dos bem-aventurados parece ser a verdadeira “*cru*x” na teologia:

Desde Ireneu a Agostinho, as tentativas de responder à pergunta blasfema por excelência: “O que fazia Deus antes de criar os céus e a terra? E se não havia nada, por que não continuou fazendo nada como antes”. Agostinho – que em suas Confissões (II, 10, 12) [...] menciona também uma resposta irônica - que atrai, na verdade, um embaraço invencível: ‘Preparava o inferno para aqueles que fazem perguntas profundas demais [*alta... scrutantibus gebennas paraba*]. Onze séculos depois, como testemunho e persistência do problema, Lutero a retoma na forma: “Sentava-se em um bosque, cortando varas para bater em quem faz perguntas impertinentes” (AGAMBEN, 2011, p. 180).

Para Agamben, o poder, seu início e fim, está situado em uma figura não de ação, mas de inoperosidade, “daquilo que Deus faz antes de criar o mundo e depois que o governo providencial do mundo chegou ao seu fim”. O grande mistério não é ver a glória inefável de Deus, o *kabod*, mas, precisamente, a divindade inoperosa – “a glória”, escreve Agamben, “tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder” (AGAMBEN, 2013, p. 264-265). Isto significa que a maquinaria do governo divino do mundo, definida por uma contínua glorificação entre duas polaridades (Reino e Governo), tem, no seu centro, somente o vazio, “e a glória nada mais é que o esplendor que emana dessa vazio” (AGAMBEN, 2011, p. 231)¹⁹².

Um símbolo exemplar da glória, dessa vacuidade, é aquele representado na imagem do trono vazio [*hetoimasia tou thronou*]. Essa inoperosidade do poder é essencial ao funcionamento da máquina, justamente porque o poder é seu único

¹⁹² Segundo Agamben, na iconografia do poder religioso e profano, a vacuidade no centro de toda glória encontra-se na imagem do trono vazio. “O relevo da Vila Medici, em Roma, que representa um trono vazio visto de frente e encimado com uma coroa torreada, parece testemunhar um culto do trono da Magna Mater. Um culto do trono com fins políticos do qual temos informações em época histórica é o do trono vazio de Alexandre, instituído em 319-312, em Cynda, por Eumênio, comandante das tropas macedônias na Ásia. Dizendo-se inspirado pelo próprio Alexandre, que teria lhe aparecido em sonho, Eumênio mandou preparar a tenda real e, em seu centro, um trono dourado vazio, sobre o qual apoiou a coroa, o cetro e a espada do monarca morto. Na frente do trono vazio, havia um altar, sobre o qual os oficiais e soldados espargiam incenso e mirra, antes de executar a *proskynésis* [prosternação] ritual, como se Alexandre estivesse presente [...] Assim, o mosaico do arco de Sixto III na basílica de Santa Maria Maior em Roma, datado do século V, apresenta um trono vazio incrustado de pedras multicoloridas, no qual estão apoiadas uma almofada e uma cruz, ao lado dele, vemos um leão, uma águia, uma figura humana alada, fragmentos de asas e uma coroa. Na igreja de São Prisco, em Cápua, outro mosaico representa, entre um touro alado e uma águia, o trono vazio, sobre o qual está um rolo fechado por sete selos[...]. (AGAMBEN, 2011, p. 265-266).

sustento; a inoperosidade, como o verdadeiro maná de todo o poder só pode, portanto, ser exposta na forma de glória - a “inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder” (AGAMBEN, 2011, p.268).

A glória, no contexto teológico, tem o brilhante papel de encobrir a inoperosidade divina, pois como pensar um Deus inoperoso se toda a economia trinitária revela-se essencialmente ação e governo?

O problema também foi discutido por Agostinho, que se perguntava em *Cidade de Deus*, “O que farão os bem-aventurados em seus corpos imortais e espirituais?” (AGOSTINHO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 263). No final, Deus reinará em um novo céu e nova terra e, nesse estado, explica Agostinho, não existirá nem acídia e nem necessidade, de tal modo que todos estarão repletos de glória. A virtude da inoperosidade não é nem um não fazer nada (acídia), nem um fazer (necessidade), está no entre uma e outra; Agostinho, ao demonstrar que nesse estado os ressuscitados se identificaram por completo com Deus, utiliza o termo “torna-se sábado”, para tentar explicar a complexa e “impensável” inoperosidade.

Aí se realizará: “Sede inoperosos e vede que eu sou Deus [*vacae et videte quoniam ego sum Deus*]”. E será realmente o sábado imenso, que não conhece ocaso [...] Também nós seremos sábado, quando formos saciados com sua bênção e santificação. Aí inoperosos [*vacantes*], veremos que ele é Deus [...] Então, tornados perfeitos por uma graça mais elevada, seremos eternamente inoperosos [*vacabimus in aeterno*], vendo que é Deus, cheios dele porque Ele será tudo em todos. (AGOSTINHO, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 264).

A máxima glória, a glória soberana nos séculos dos séculos, está no novo céu e nova terra, no pós juízo, encaixando-se perfeitamente na forma de um sábado eterno e, assim, Agostinho define que o sabatismo é a manifestação da inoperosidade. Nesse ponto fica mais claro para que se possa compreender, na perspectiva da *oikonomia* teológica, quando a criatura terá acesso à essa inoperosidade¹⁹³ - a recompensa, o momento em que “seremos eternamente

¹⁹³ “Espinosa chama de ‘contemplação da potência’ uma inoperosidade interna, por assim dizer, à própria operação, uma ‘práxis’ *sui generis* que consiste em tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica. A vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade.” (AGAMBEN, 2011, p. 273).

inoperosos”, ocorrerá na vida eterna [zoé *aiónios*]. Esse termo é, segundo Agamben, definido pelo judaísmo como “vida verdadeira”, “vida incorruptível”, e no cristianismo Paulo o compara com a coroa da glória que os justos receberão: “Combati o bom combate, completei a corrida, conservei a fé. Aguarda-me a coroa da justiça, que naquele dia me dará o Senhor” (2Tm 4,7-8).¹⁹⁴ O zoé *aiónios*, a vida eterna inoperosa por si mesma, é o que está no centro “dessa substância política do Ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior” (AGAMBEN, 2011, p. 273).

Para Agamben, a inoperosidade é arrancada da vida humana, pois o homem é por excelência uma animal sabático, de forma tal que:

O dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana [...] Por isso, a festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente. (AGAMBEN, 2011, p. 268).

E aqui talvez se tenha alcançado um dos pontos chave do projeto *homo sacer* agambeniano - o poder precisa da glória,¹⁹⁵ justamente porque ela vela e ao mesmo tempo captura a inoperosidade essencialmente humana, devotando-a incessantemente ao trabalho, à execução de uma obra, de um dever, de um ofício. O fim do ofício ocorrerá para a cristandade na vida eterna e, enquanto isso não ocorre, a liturgia mística deve continuar operante a fim de manter céus e terra ligados permanentemente.

¹⁹⁴ Agamben observa que para Paulo o tema da vida eterna não é algo apenas que se dá no tempo futuro, mas também no tempo de agora, qualificando esse tempo messiânico como *kairos*. A inoperosidade já qualifica a vida presente como *hos mé*, “como se não”, na medida em que se desativam os dispositivos jurídicos e sociais desse tempo, vivendo apenas e inteiramente a “vida de Jesus”. Esse tema é melhor desenvolvido por Agamben em *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*.

¹⁹⁵ “[...] qual a relação que liga tão intimamente o poder à glória? Se o poder é essencialmente força e ação eficaz, por que necessita receber aclamações rituais e cantos de louvor, vestir coroas e tiaras incômodas, submeter-se a um impraticável cerimonial e a um protocolo imutável, em suma, imobilizar-se hierarquicamente na glória, ele que é essencialmente operatividade e oikonomia? (AGAMBEN, 2011, p. 215).

3.6 Liturgia e Regra

No desenrolar do paradigma litúrgico, inserido na complexa rede *oikonomica*, a obra *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*, se coloca precisamente na direção oposta. As formas de vida monásticas alcançaram seu ápice entre os séculos XII e XIII, especialmente com o movimento de Francisco de Assis. A grande novidade do monasticismo foi ter buscado exaustivamente nomear “regra” e vida”, a tal ponto que se indeterminaram, pois o grande desejo dos monges era o de construir, com a própria vida, uma liturgia integral e ininterrupta. Nesse sentido, a análise acerca do monasticismo confronta-se com aquela arqueologia do ofício, vista em páginas anteriores, de maneira que, para Agamben, o que está em jogo na vida cenobítica, é a real transformação do cânone da práxis humana, determinante tanto para a ética quanto para a política ocidentais.

Embora não tenha alcançado sua plena realização, o estimado legado do franciscanismo foi, para o pensador italiano, justamente a possibilidade de se pensar uma *forma-de-vida* fora das garras do direito, “[...] ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela.” (AGAMBEN, 2014, p.09). Nessa direção seu intuito é compreender a dialética que se instaura entre “regra” e “vida”.

O advento das regras monásticas ocorre em meados do séculos IV e V, e são sinalizadas na literatura pelo uso dos sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* [vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida],¹⁹⁶ cuja aspiração era nomear uma regra que se confundisse inteiramente, “sem resíduos”, com a vida. O local, mas não apenas enquanto lugar, em que essa forma de vida acontecia era, segundo Cassiano, o cenóbio¹⁹⁷;

¹⁹⁶ “O sentido de *forma* é, nesse caso, ‘exemplo, paradigma’; mas a lógica do exemplo não é de modo algum simples, e não coincide com a aplicação de uma lei universal. *Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo exemplo [...] Mas é só com os franciscanos que o sintagma *forma vitae* assume o caráter de um verdadeiro termo técnico da literatura monástica, e a vida como tal se torna, em todos os sentidos, a questão decisiva” (AGAMBEN, 2014, p. 101-102).

¹⁹⁷ Até o século XI, com a renovação monástica, existia a tensão entre cenóbio e eremitério. “Logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo *monasterium* [monastério] passa a equivaler usualmente a cenóbio, e a etimologia que remete à vida solitária é removida [...] (AGAMBEN, 2014, p. 20).

Mosteiro é só o nome de um lugar, a saber, do habitáculo dos monges, enquanto cenóbio significa também a qualidade e a disciplina da mesma profissão. Mosteiro também pode significar habitação de um monge, cenóbio designa exclusivamente a comunhão única de muitos que vivem juntos. (CASSIANO, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 23).

O “habitáculo” ao qual se refere João Cassiano, é uma das bases do monasticismo, pois é ali que se dá a vida comum; o termo *habitus* [hábito], lembra Agamben, significava, inicialmente, “modo de ser ou agir”, deslocando-se, mais tarde, para modo de vestir. Na *Regra do Mestre*¹⁹⁸, o termo *habitus*, corresponde tanto a veste como modo de vida¹⁹⁹, o que revela a importância deste termo para os monges, pois eles não apenas compartilhavam um lugar e vestes comuns, mas especialmente um *habitus*; hábito enquanto regra e forma de vida coincidem-se integralmente, não existindo qualquer diferenciação entre veste e modo de vida.²⁰⁰ As regras monásticas tornaram-se dessa maneira as precursoras na cultura cristã na atribuição do aspecto moral às vestes; até o século V, o clero ainda não distinguia seu vestuário dos demais; com o Concílio de Mâncon, 581, a Igreja inicia o processo de distinção entre hábito clerical e secular.²⁰¹

Nessa perspectiva, a vida na Igreja e a vida cenobítica apresentam-se claramente divergentes, já que a segunda se restringe a um completo envolvimento com sua própria existência, algo que resulta na espiritualização de toda e qualquer

¹⁹⁸ No latim, *Regula Magistri*, foi um documento fundamental para a história da vida monástica, recolhido entre outros escritos por Bento de Aniane. Esse documento se destaca também pela semelhança com as regras de São Bento, o que deu início às polêmicas discussões acerca da originalidade ou não da *Regula Benedicti*.

¹⁹⁹ “O hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é sobretudo, *morum formula*, ‘exemplo de um modo de vida’. Sendo assim, o pequeno capuz (*cucullus*) que os monges usam dia e noite é uma advertência para ‘manter em cada instante a inocência e simplicidade das crianças’. As mangas curtas da túnica de linho (*colobion*) ‘significam a renúncia a qualquer ato e qualquer obra mundana’ [...] O pequeno manto (*palliolus*) ou sobreveste (*amictus*) com que se cobrem o pescoço e os ombros simboliza a humildade. O bastão (*baculus*) lembra que eles ‘não devem caminhar inertes em meio à multidão berrante dos vícios’. As sandálias (*gallicae*) significam que ‘os pés da alma devem estar sempre prontos para a corrida espiritual’.” (AGAMBEN, 2014, p. 26).

²⁰⁰ “A não correspondência entre *habitus*–veste e *habitus* como forma de vida do monge já é estigmatizada pelos canonistas com respeito aos clérigos [...] A ambiguidade se tornará proverbial no adágio segundo o qual ‘o hábito não faz o monge’.” (AGAMBEN, 2014, p.28).

²⁰¹ O tema da veste associado à moral retoma na cristandade a narrativa do Gênesis, no qual a veste tem propriamente sua origem. Ver mais em: *O dispositivo da veste, entre a “peleça” e o linho branco*. Comunicação feita pela autora no 31º Congresso Internacional da SOTER: Religião, ética e política. PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2018 Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

atividade feita pelo monge ou na “vivificação integral da liturgia”, enquanto que a primeira separa as celebrações do ofício das demais ações feitas pelos seus ministros, cristalizando, deste modo, a distinção entre vida e liturgia. A regra, a norma, o ofício, entram, segundo Agamben, em uma zona de “indecidibilidade” na vida monástica, ou seja, a norma não se resume a protocolos que devem ser obedecidos, mas ela é toda a existência do indivíduo.

[...] a sua *forma vivendi* [forma de viver], já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não será verdadeiramente vida” (AGAMBEN, 2014, p. 37).

Para Francisco de Assis, a regra é a própria vida de Cristo, logo não se trata de aplicar uma forma à vida, mas de viver segundo essa forma, de viver uma vida que “no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN, 2014, p. 105). Por esse motivo, Agamben destaca que no documento franciscano por excelência, chamado de *Regra não bulada*, o termo *vita* pode ser facilmente substituído por *regula* e se a vida coincide com a regra e a regra com vida, a novidade de Francisco foi reunir esses termos em torno do *vivere secundum formam sancti Evangelii*. A expressão *vitae forma et regula* [forma de vida e regra] corresponde, desse modo, ao “viver segundo a forma do santo Evangelho” - é como se Francisco afirmasse que o sintagma “forma de vida” não se resume apenas a normas e preceitos. Esclarece Agamben: “O sintagma franciscano *regula et vita* não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa ‘forma-de-vida’. (AGAMBEN, 2014, p.113). A *Regula* declara a seguinte assertiva:

Esta é a vida do Evangelho de Jesus Cristo que o fraude Francisco pediu para ser concedida pelo Papa [...] a regra e a vida desses frades é isto: viver em obediência, em castidade e sem bens próprios. (FRANCISCO, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 102-103).

O desejo de Francisco de viver a vida segundo o santo Evangelho, era ironicamente estranho àquela opulenta instituição. Em seus escritos, ao usar o sintagma “forma de vida” (equivalente a hábito e costumes) liga, de maneira genial,

a *forma* (regra) e o *vivere* (vida); para tal afirmação apresenta a própria vontade de Cristo revelada a ele: “que deverei viver segundo o modelo dos santos Evangelhos”. No mesmo documento, contrapõe o modelo revelado a um outro - o daqueles “que vivem segundo a forma da santa Igreja Romana”²⁰².

A partir desse momento torna-se mais claro o problema entre esses dois domínios, a saber, os de natureza jurídica (ofício) e as regras monásticas (vida). O formalismo das regras nos primeiros séculos apontam que “nem Basílio, nem Pacômio, nem Agostinho parecem querer ligar a condição monástica a um ato formal de caráter de algum modo jurídico” (AGAMBEN, 2014, p. 49). Os dois primeiros são considerados verdadeiros representantes das regras monásticas, e estão em conformidade com Paulo, segundo o qual o cristão deve morrer para a lei; portanto, de maneira nenhuma a forma de vida estava associada à lei. Contudo, decisivo aqui não é estabelecer a oposição entre regra (natureza jurídica) e vida (forma de vida) ou o quanto as regras são mais ou menos jurídicas, mas analisar que, à medida em que a relação vida e lei está dada nesse contexto, um novo modo em concebê-la se apresenta. A tradicional conformidade à observância da lei se inverte veementemente, sendo que a vida é que deve ser aplicada à norma, e não o contrário.

A vida do monge, isto é, todas as suas ações diárias e corriqueiras, corresponde a uma obra espiritual, adquirindo o aspecto litúrgico de *opus Dei*. Esse culto ininterrupto do monasticismo é exatamente, afirma Agamben, o que “a Igreja não tardará a acolher, procurando introduzir, mesmo com certos limites, também no culto catedral a exigência totalitária própria do culto monástico” (AGAMBEN, 2014, p.90). Essas tensões entre Igreja e cenóbios, sacerdote e monge, ocorreram pontualmente, visto que os monges anulam qualquer separação entre liturgia e vida; já os sacerdotes, numa esfera separada, personificam o sacerdócio de Cristo;

²⁰² “A importância da clara distinção entre as duas formas de vida nos testamento de Francisco (‘viver segundo a forma da santa Igreja Romana’ e ‘viver segundo a forma do santo Evangelho’) passou despercebida aos estudiosos e comentadores, embora somente a partir dessa distinção se torne plenamente compreensível a estratégia de Francisco relativa à Igreja. Mesmo que Francisco afirme mais vezes a sujeição incondicional dos frades menores aos clérigos, esta é possível e adquire seu sentido apenas com base na heterogeneidade radical das duas formas de vida. É significativo que, quando Francisco compõe para os fiéis um ofício da paixão, ele escolha para começa-lo o verso dos Salmos (55,8) que diz: ‘Deus, relatei minha vida a ti’. O ofício franciscano é apenas uma exposição da própria vida diante de Deus.” (AGAMBEN, 2014, p. 125). Observa-se, nesse ponto quão sagaz era Francisco em relação a sua ordem.

os monges, ao não distinguirem uma da outra, fazem da liturgia uma forma de vida e da forma de vida uma liturgia.

Nessa altura, parece não fazer sentido dentro dos cenóbios um monge viver indignamente e querer continuar sendo monge, porque liturgia e vida estão inteiramente unidas; já a liturgia na Igreja é dividida, de modo que a *opus operatum* [obra feita] tem eficácia independente das qualidades morais do sacerdote. Então: “enquanto o sacerdote indigno continua, em todo caso, sendo sacerdote e os atos sacramentais que ele realiza não perdem sua validade, um monge indigno simplesmente não é monge.” (AGAMBEN, 2014, p. 91). Ou seja, o monasticismo, está em posição contrária à ideia de *officium*, o qual institui a nítida divisão entre ser e obra, vida e norma, indivíduo e função, resultando na doutrina sacramental de *opus Dei*.

A tensão entre vida-*officium*, forma de vida e ofício sacerdotal, chega ao seu ponto explosivo quando esses movimentos espirituais passam a questionar a separação entre *opus operans* e *opus operatum*, partindo do pressuposto que, para a administração dos sacramentos, o que conta não é o ofício, o direito à hierarquia, mas a imitação da vida apostólica; a defesa pelo ofício é numericamente maior e, portanto, mostra a história, julgada como verdadeira:

Os referidos hereges dizem que o mérito é mais efetivo para consagrar ou abençoar, para ligar e desligar do que a ordem e o ofício (...) Eles dizem ainda que podem se consagrar, ligar e desligar porque o mérito lhes dá esse poder, não o ofício, e que por isso os que se dizem vigários dos apóstolos devem ter seus ofícios por mérito. (LILLE *apud* AGAMBEN, 2014, p. 123).

De todo modo, a grande novidade do monasticismo, especialmente o movimento de Francisco, não foi apenas unir vida e liturgia, mas acima de tudo buscar incansavelmente uma identificação para os vários sintagmas *vita vel regula* [vida ou regra], *regula et vita* [regra de vida], *forma vivendi* [forma de viver], *forma vitae* [forma de vida] e que, agora Agamben buscará definir.

3.7 Forma-de-vida

Desde a época carolíngia, a Igreja de certa maneira já vinha administrando os mosteiros. Entretanto, quando parecia ter unificado a tensão entre essas “duas liturgias”, eis que surge outra irmandade, ainda mais radical: o movimento de Francisco. Desde o século XI, os chamados “movimentos religiosos” espalharam-se pela Europa: Itália, França, Flandres e Alemanha, cuja peculiar reivindicação era “viver a vida evangélica” – não era a preposição de novas dogmáticas, interpretação das Escrituras, questões teológicas, mas “viver segundo a forma dos santos Evangelhos”. A pobreza foi reivindicada por todos esses movimentos, não como prática ascética ou de mortificação, mas simplesmente porque entendiam que ela fazia parte da vida evangélica e, por isso deveria ser vivida com alegria.²⁰³

A grande questão que obviamente preocupava a Igreja não era tanto o modo de vida vivido nos cenóbios e eremitérios, mas sobretudo em obter uma maneira para regular tal “novidade”.

Sabemos, por exemplo, que a reivindicação da pobreza e do *usus pauper* por parte dos franciscanos levou, a certa altura, a um conflito doutrinal interminável com a Cúria Romana, combatido por ambas as partes com abundância de argumentos não só teológicos, mas também jurídicos; contudo, como Bartolo havia intuído desde o início, o foco não era tanto um contraste dogmático ou exegético, mas a *novitas* de uma forma de vida, à qual era difícil aplicar o direito civil. Por isso, confrontada com essa “novidade”, a estratégia da Igreja consistiu, por um lado, em procurar ordená-la, regulá-la e confrontá-la de modo a canalizar os movimentos para uma nova ordem monástica ou inseri-los num movimento já existente; por outro, quando isso era impossível, deslocar o conflito do plano da vida para o da doutrina, condenando-os como heréticos. Em ambos os casos, o que continuava não pensado era praticamente a aspiração originária que havia levado os movimentos a reivindicar uma *vida* e não uma *regra*, uma *forma vitae* e não um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas – ou mais precisamente, a propor não uma nova exegese do texto sagrado, mas sua pura e simples identificação com a vida, como se eles não quisessem ler e interpretar o Evangelho, mas apenas vivê-lo. (AGAMBEN, 2014, p. 99-100).

²⁰³ O franciscano Peter John Olivi problematiza com o argumento de Tomás de Aquino. Para este, a pobreza não é perfeição, mas um instrumento para que se chegue à perfeição. Olivi afirmará o contrário, que a pobreza coincide de forma essencial e integral com a perfeição evangélica: “ser pobre faz parte da integridade e da substância da perfeição evangélica” (FRANZ EHRLE apud AGAMBEN, 2014, p. 98).

Mas como pensar uma vida fora do arcabouço jurídico, uma forma de vida que não é norma, mas um viver que, em seu ato de seguir Jesus de Nazaré, torna-se forma? Essas controvérsias sobre o franciscanismo e sua principal questão – a “altíssima pobreza” - têm início com a bula de Nicolau III, a *Exiit qui seminat* de 1279, que “sanciona o princípio segundo o qual os franciscanos, tendo abdicado de todo direito, tanto de propriedade quanto de uso, conservam, porém, o simples uso de fato sobre as coisas...” (AGAMBEN, 2014, p. 115). O papa fundamenta nitidamente a separação entre propriedade e uso, e o faz acrescentando uma especificação jurídica: o *simplex facti usus* [simples uso de fato], que nas palavras do pontífice era definido como aquele uso “que se diz somente de fato e não de direito, sendo só de fato, no usar não oferece aos que usam nada de jurídico” (NICOLAU III, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 129-130). O desfecho dado pelo papa é notadamente astucioso na medida em que se definiu que todos os bens sobre os quais os franciscanos têm o uso, caberiam ao santo padre e à Igreja, o direito. Ao finalizar a oposição entre propriedade e uso, sanciona aos franciscanos a abdicação de todo direito - tanto de propriedade como de uso, consentindo o *simplex uso de fato* sobre as coisas.

Esta situação irá perdurar até a próxima bula *Ad conditorem canonum* de 1322, em que João XXII, ao questionar a separação entre propriedade e uso, invalida o julgamento de seu antecessor, pois para ele é impossível tal separação, ou seja, o entendimento do papa é de que não é possível haver direito de uso se não existe o direito de posse. No direito romano, lembra Agamben, o usufruto corresponde ao uso daqueles bens que podem ser usados, sem que porém sejam destruídos (consumidos); as coisas consumíveis, nesse caso, são entendidas como quase usufruto, tornando-se propriedade de quem as tem em uso. Para os franciscanos, o uso é definido como: “o ato de usar uma coisa exterior, como morar, comer, beber, cavalgar, usar uma vestimenta e similares” (OCKHAM, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 137). Acerca do *usus facti* [uso de fato], expressão da pobreza franciscana, o frade Ubertino afirma: “A perfeição da regra consiste na renúncia à propriedade, e não na escassez do uso” (UBERTINO DE CASALE, *apud* AGAMBEN, 2014, p.131).

Porém, a bula de João XXII, apoiada nos escritos de Tomás²⁰⁴, estabelece que nas coisas consumíveis, não pode haver, apenas, o ato de uso, pois o direito é inerente a elas. Assim, ilustra o frade dominicano - “O uso não pode ser separado da própria coisa, mas, quando se concede a alguém o uso, cede-se também à coisa.” (TOMÁS DE AQUINO, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 133). Logo, se existe uso existe propriedade e, se existe propriedade, existe o direito.

João XXII cria uma nova separação no longo processo franciscano, o qual se inicia com um pedido aparentemente simples e incontestado à Igreja de Jesus Cristo: viver segundo o Evangelho. Ao separar uso de consumo, o pontífice nega que o uso possa coincidir com sua própria destruição, ou seja, que esse ato de usar, o simples “uso de fato” possa estar livre do direito de propriedade. Não é possível usar algo sem possuí-lo, sem ter esse algo para si e, ao mesmo tempo, só se torna possível usar, consumir, se o objeto deste consumo pertencer a alguém – só se pode consumir quando se tem o direito de propriedade.

Séculos depois essa ideia consolida as bases do pensamento ocidental capitalista pois: sem o direito de propriedade, adquirido no capitalismo exclusivamente pelo capital, é inadmissível que um ser humano possa consumir algo que não seja seu por direito – é inaceitável, nessa perspectiva que alguém se beneficie com algo sem que o tenha adquirido pela via jurídica, ou seja, sem que possua o capital necessário para se tornar proprietário e assim ter o direito de usar e consumir. O papa, ao privilegiar precisamente o consumo, anuncia, segundo Agamben, o modelo econômico que estaria por vir: “Um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa.” (AGAMBEN, 2014, p. 135).

Deste modo João XXII atacou pesadamente a ordem franciscana, a qual já havia garantido com Nicolau III alguma solidez e legitimidade com seu *vivere sine proprio*. Agamben analisa tal desfecho afirmando que, ao definirem o estatuto da pobreza estritamente com argumentos negativos²⁰⁵ e, de certa forma, dependerem da colaboração da Cúria, detentora de propriedades e bens dos quais os “menores”

²⁰⁴ Agamben recorda que nesse mesmo período o papa João XXII estava preparando a canonização de Tomás de Aquino.

²⁰⁵ O jusfilósofo fará no final do capítulo intitulado de “Altíssima pobreza e uso” uma detida análise sobre o processo dos “frades menores”, apontando suas fragilidades e novos argumentos que poderiam ter fortalecido os franciscanos para uma possível vitória da vida sobre o direito.

tinham apenas o uso, a doutrina do *usus facti* (direito de uso, ou uso de fato) “representava para os frades menores um escudo bastante frágil contra a artilharia pesada dos juristas curiais.” (AGAMBEN, 2014, p. 140).

Para Agamben, o franciscanismo foi, dentre esses movimentos religiosos, aquele que mais radicalmente instigou a vida na relação com sua própria forma, a ponto de criar uma “forma-de-vida”, ou seja uma vida que não se fundamenta apenas por ser integralmente ofício e liturgia, mas:

“[...] precisamente em virtude de sua radical estranheza diante do direito e da liturgia” [...] *Altissima paupertas* [altíssima pobreza] é o nome que a *Regra bulada* dá a essa estranheza com o direito, mas o termo técnico que na literatura franciscana define a prática na qual ela se realiza é *usus* (*simplex usus*, *usus facti*, *usus pauper* [uso simples, uso de fato, uso pobre]). (AGAMBEN, 2014, p. 126).

Essa neutralização em relação ao direito, proposta pelos franciscanos, já é percebida no próprio nome adotado por eles, “fratres minores”. Boaventura esclarece que os franciscanos são “como criancinhas e filhos de família totalmente submetidos ao governo do pai [...] deve-se entender que, no caso desses pobres, o domínio das coisas que recebem para o seu sustento é do pai dos pobres, ao passo que o uso é deles.” (BOAVENTURA, apud AGAMBEN, 2014, p. 117-118). À medida em que os frades menores escolheram seguir a Cristo, eles devem aceitar com alegria a altíssima pobreza, o simples uso, o uso de fato, renunciando conseqüentemente a toda propriedade. “Pois é isto que possuem os frades menores: nada possuir de seu sob o céu. Este direito eles possuem: não ter nenhum direito às coisas passageiras” (HUGO DE DIGNE, apud AGAMBEN, 2014, p. 119).

O ponto crucial deste longo e cansativo debate entre Igreja e os menores é exatamente a tentativa de desativação do direito, ou seja, de torná-lo inoperoso através do uso. O direito traz a ideia de que por meio de seu corpus normativo com os signos, os quais, no caso do direito canônico, seriam os sacramentos e toda a cadeia hierárquica de autoridade, ocorre a eficácia real, ou seja, pelo comando da vontade tanto humana, quanto supostamente divina, a ação legitimamente eficaz acontece; trata-se de uma “questão puramente operativa e efetual” inserida no paradigma ontológico operativo. A liturgia, nesse sentido, afirma Agamben,

[...] por um processo secular, acabou por aprisionar a ética e a política do Ocidente. Uso e forma de vida são os dois dispositivos pelos quais os franciscanos procuraram, de maneira certamente insuficiente, quebrar esse quando e confrontar-se com aquele paradigma. (AGAMBEN, 2014, p.147).

A inoperosidade é entendida aqui como o ato de retirar do ofício ou, de modo geral, das atitudes destinadas a produzir um efeito exterior, por exemplo os sacramentos, seu poder como tal. No propósito franciscano, o efeito não deverá ser obtido mediante a operação ritual, mas é um estar acontecendo dia a dia, em cada momento, por isso a expressão agambeniana forma-de-vida hifenada, justamente por se tratar de uma vida que se completa inteiramente à sua forma; não é preciso haver rituais litúrgicos para acontecerem os efeitos, mas somente viver a vida para que eles aconteçam. Não é a norma que acorrenta a vida como reza o paladino operativo, mas norma e vida harmonizam-se de tal modo que é impossível distingui-las. O fato de vida e norma tornarem-se indiscerníveis, aponta para um horizonte uníssono e não discordante entre esses dois polos: eis a tarefa para dar cabo ao projeto da *oikonomia* providencial.

3.8 João XXII X Guilherme de Ockham

O papado de João XXII, ao condenar a ordem franciscana a respeito de seu posicionamento quanto à propriedade, o *simplex usus facti*, cria uma cultura rica o suficiente para alimentar o que mais tarde se tornaria o paradigma econômico ocidental.

Nessa perspectiva, Agamben recupera o debate ocorrido nos primeiros decênios do século XIV, entre o papa João XXII e o frade franciscano, conhecido como o “doutor invencível”, Guilherme de Ockham. Para o pontífice, as leis que Deus estabeleceu identificam-se perfeitamente com sua essência, de maneira que, por isso, são eternas e imutáveis. Logo, Deus não pode agir de outra maneira senão àquela que escolheu agir de modo que, “potência absoluta e potência ordenada são a mesma coisa e sua distinção é puramente nominal” (AGAMBEN, 2011, p. 122). Ockham, contrapondo essa tese, afirma que existe a “irreduzibilidade da potência absoluta à ordenada” e que, portanto, estas não constituem duas

potências, mas dois diferentes modos em que Deus pode ou não fazer algo - seria impossível reduzir a potência absoluta em potência ordenada; logo são dois diferentes modos que Deus pode realizar ou não realizar²⁰⁶.

Essa discussão, segundo Agamben, aponta, na verdade, para o funcionamento do dispositivo governamental, ou seja, enquanto para o pontífice a potência absoluta não pode transgredir a potência ordenada, o reino se identifica de forma completa com o Governo (teríamos um poder absoluto - justificando-se, aqui, o teísmo), para o franciscano o reino (potência absoluta) excede e precede sempre de alguma forma o governo (potência ordenada), sendo que este apenas alcança aquele quando de fato se tornou executado. Nesse ponto eles se confrontam; o que Ockham apresenta é uma ideia moderna: é mais importante e essencial salvar aquilo que pode ou não ser por uma decisão pautada pela necessidade, ao invés de uma concepção do agir relacionada com o que foi professado em um passado longínquo, que talvez no presente momento não seja mais imperioso. O problema é que essa possibilidade nova de agir sobre algo que supostamente estaria engessado, não tem garantido, nas democracias ocidentais, os direitos de cidadania.

O confronto teológico representado por João XXII e Guilherme de Ockham coloca novamente luz para duas maneiras distintas do governo dos homens: a primeira, alinhada a um velho modelo de soberania – teísta - e, a segunda, precursora da democracia moderna – deísta – a qual permite certa contingência nos atos do governo, o que deveria corresponder a uma liberdade maior na decisão soberana. Deste modo, esse confronto entre os dois religiosos configura-se, certamente, como chave teológico-política para se pensar a estruturação histórica do *estado de exceção permanente* na contemporaneidade, uma vez que, entre alguns canonistas, na ideia de potência absoluta há uma correlação direta com um modelo de poderes excepcionais.

²⁰⁶ Vale, aqui, a seguinte citação: “A possibilidade de o soberano agir para além da lei, como potência absoluta, que excede a potência ordenada, diante desses dois elementos que, embora correlacionados entre si, conservam sua própria identidade parece ser, no prisma teológico-político, o ponto de partida para a melhor compreensão do fenômeno da ditadura contemporânea, bem como dos viscerais debates travados entre Carl Schmitt e Erik Peterson, entre Schmitt e Walter Benjamin, entre Schmitt e Hans Kelsen como, também, das oposições existentes entre Schmitt e Hannah Arendt. (BARSALINI, 2015, p.08). Modernamente, uma vez que o presidente pode revogar lei já estabelecida por nova lei, significa que a sua vontade está acima de algo anteriormente já afirmado, ou seja, que se estabelece uma fratura na decibilidade do poder, gerando, irredutivelmente, o estado de exceção permanente.

O conflito, deísmo *versus* teísmo, tal como desenvolvido no primeiro capítulo, tornou-se bastante conhecido pelos juristas Kelsen e Schmitt. Agamben ao se aprofundar nessa intrincada discussão teológica política na modernidade para, na contemporaneidade, trazer o conceito do estado de exceção permanente, faz uma separação identificando qual deles (teísmo/deísmo) prevalece sobre o outro, e em que medida. Enquanto no Antigo Regime o poder do soberano era total, na modernidade – e na contemporaneidade - a decibilidade do soberano se torna pressuposto para a possibilidade da transgressão à lei (o que a própria lei já prevê). A partir dessa observação, Agamben coloca em xeque a ideia de que a democracia ocidental é o lugar da igualdade dos direitos dos indivíduos. (BARSALINI, 2015).

Enquanto excede constitutivamente a potência ordenada, a potência absoluta é – não só em Deus, mas em qualquer agente (e, em particular, no pontífice) – aquilo que permite agir legitimamente “para além da lei e contra ela” (AGAMBEN, 2011, p. 124).

A democracia moderna, sem dúvida alguma, é sustentada pela ideia de que estamos no contexto deísta; afinal, nela estabeleceu-se a “era dos direitos”, das “vontades individuais”. No entanto, para Agamben toda essa discussão ainda está centrada na unidade, ou seja, num cenário teísta, o qual, por debaixo de uma couraça institucionalmente chamada de democracia, ainda encontramos o teísmo; um teísmo moderno/contemporâneo que dá azo, tanto a construções e manutenções de ditaduras, como a outras formas de violências e exclusões, mantendo e sempre reconfigurando o de estado exceção permanente.

Antes da primazia da razão e da ciência ou, em outras palavras, da secularização do Estado, de maneira geral e, especificamente, da secularização do poder soberano, a junção entre Reino e Governo (*auctoritas* e *potestas / dignitas* e *administratio/ ordinatio* e *executio*) dava-se da seguinte forma: o reino dominava, sujeitando o governo – a igreja conservava a *auctoritas*; com a secularização ocorreu o movimento inverso – o governo subjuga o reino “a *administratio* comprime, em um movimento ininterrupto, a *dignitas*, estabelecendo o império do pragmatismo e do tecnicismo, sempre alicerçados por um discurso de tipo científico” (BARSALINI, 2015, p. 06). Dessa maneira, afirma Agamben: o teísmo perdura no

deísmo, de maneira que a ditadura segue existindo nas democracias contemporâneas.

Nesse momento, observa-se com mais clareza que, se a *oikonomia* trinitária foi o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade como uma disposição econômica, ocasionando a separação entre a substância divina de sua economia, separou-se, nessa perspectiva também, Deus enquanto seu Ser, e Deus enquanto seu agir, e ainda, se toda a história humana diz respeito a uma única *oikonomia* divina, o que está em jogo é precisamente salvar o governo dos homens na terra, resultando no modelo operativo *oikonomico* alicerçado nas premissas do ofício (*opus operatum / opus operans*). A *oikonomia* divina, como o próprio governo divino providencial do mundo instaura a subordinação do ser à práxis, do reino ao governo, da política à economia, concebendo com isso a divisão do poder, espiritual (*operans*) e material (*operatum*); o sacerdote age em nome de Cristo, assim como nas democracias seculares ocidentais, cuja essência permanece teísta, o soberano permanece governando por dois princípios - *auctoritas* (*operans*) e a *potestas* (*operatum*), em que um implica e determina o outro na dupla formatação da maquinaria de poder advindos da cristandade.

Diante do paradigma operativo, Giorgio Agamben apresenta meios para destituir os dispositivos que aprisionam o viver humano criativo, verdadeiro, e parece ter vislumbrado na expressão forma-de-vida, a chave para uma liberdade em relação a determinado poder e a certas funções e operações instituídas no Estado secularizado. A forma-de-vida é essa vida que jamais pode ser separada de sua forma e, nesse sentido é capaz de esvaziar os mecanismos que separam ser e práxis; ela pode tornar inoperosos os dispositivos que só funcionam mediante a efetividade da *opus Dei*. Forma-de-vida é a harmonização do ser à sua forma, sem a conservação de qualquer resíduo.

Conclusão:

Mais do que indicar a origem dos atuais problemas na política ocidental, fazendo da teologia seu *locus* originário, nossa pesquisa buscou na trilha agambeniana, mostrar como os dispositivos de poder estão, a tal ponto articulados, que muitos ainda negam ou questionam, tal como Erik Peterson, a existência de uma teologia política na máquina governamental contemporânea. Através da arqueogenealogia do termo *oikonomia* foi possível compreender como esse dispositivo, pode junto do sintagma paulino invertido, “mistério da economia” conciliar em uma única economia, divina, a organização tanto da vida interna da trindade com o governo divino no mundo. A expressão paulina invertida ao referir-se apenas à vida de Jesus, sua ação salvífica como misteriosa define que o Pai confere a gestão, a economia, a administração dos homens a seu Filho, não sendo por isso rebaixada à sua condição suprema de Deus, que, quanto à sua substância, continua sendo uno e, quanto à economia, tríplice. Assim, Deus Pai foi revelado por seu Filho uma única vez; a revelação do Deus cristão é inteiramente práxis salvífica, ou seja, é o próprio paradigma econômico, gerencial, administrativo. Por isso não é espantoso que as democracias contemporâneas tenham essencialmente a vocação econômico – governamental.

A expressão de Paulo “economia do mistério” além de não ajudar o dogma trinitário, que carecia de argumentos, ainda contribuía com os gnósticos na medida em que essa economia era a própria atividade humana, o anúncio da boa nova pela fé no mistério, no plano de salvação que Deus tem para seus administradores. Na autêntica perspectiva paulina, corria-se o risco de que qualquer um pudesse pensar que seria um enviado, um escolhido de Deus para revelar sua vontade. A preocupação de Hipólito, Tertuliano e Ireneu é não deixar a Igreja vulnerável às inúmeras seitas e denominações da época, o que explica a inversão do sintagma. A escolha por esse caminho, legou a nós ocidentais, precisamente, o paradigma operativo. A fim de ganhar seu status como a verdadeira Igreja de Jesus Cristo, a Igreja transferiu o mistério para a ação de Jesus, a vontade de Deus estava revelada inteiramente ali e, dessa maneira já havia sido realizada por Cristo; agora esse mistério será realizado por seus ministros através do ofício litúrgico que a Igreja passa a administrar.

Nesse momento, poderíamos nos perguntar se a forma de vida no ocidente poderia ser diferente se o sintagma não fosse alterado, se a escolha fosse por Paulo não Hipólito. A Igreja forçosamente entrou no meio de Deus e dos homens, tal como uma secretária, entre pacientes e médicos. Para tal feito, foi necessário o dispositivo, a regulação, o ofício, a técnica; as duas naturezas da *opus Dei*: *opus operantum* e o *opus operans* ajustam-se perfeitamente nesse sentido. Se a escolha tivesse sido por Paulo, talvez Francisco de Assis não precisasse implorar ao papa Inocêncio III para viver segundo o santo Evangelho, porque assim como o apóstolo, Francisco queria viver a vida, acreditava na vontade misteriosa de Deus, que se traduz nas palavras de Jesus: “Olhai as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta. Não valeis vós muito mais do que elas?” (Mt 6,26). Paulo e Francisco talvez quisessem viver apenas a “economia do mistério” e não o “mistério da economia”.

A manobra feita pelos teólogos da Igreja Antiga, além de resultar no paradigma operativo assumindo o estatuto litúrgico de uma *opus Dei*, também uniu no mesmo termo - *oikonomia* - dois significados distintos referentes às pessoas divinas, ou ao mistério da economia, (articulação da trindade e o governo do mundo); justamente o que precisavam para constituir o dogma trinitário. A *oikonomia* passa a ser o modo como Deus administra sua casa, sua vida e o mundo que criou - uma única gestão econômica da vida divina que se estende do céu para manifestar-se na terra. Se tudo diz respeito a uma única *oikonomia* divina, temos que as práticas político-jurídicas do mundo ocidental se revelam tal como a gestão econômica divina – esse é o legado da teologia cristã, apontado por Agamben.

O dispositivo *oikonomico*, embora tenha servido para arquitetar o dogma da trindade, permitiu que o ser de Deus fosse separado de sua práxis. Essa divisão é tão incômoda e resistente na teologia que aparece na forma de trindade imanente e trindade econômica. Essa única forma de governo do mundo, apresentada pelo paradigma teológico-econômico, é originariamente formada nessa cisão; a maquinaria de governo é sempre dividida entre um poder sem execução, *auctoritas*, e um poder de exercício *potestas*, *ordinatio* e *executio*. O paradigma de uma soberania dividida e impotente é retratado na expressão “o rei reina, mas não governa”. A estrutura de poder ocidental corresponde, pois, a uma dupla estrutura, Reino e Governo; isso significa que os atos de governo nascem indefinidos: uma

vez que eles emergem de uma matriz dupla, no momento inicial de um ato de governo já existe, ali, a indeterminação entre o geral e particular, entre o reino e o governo.

Percebe-se, então, que é justamente desta indeterminação que resulta a estrutura do estado de exceção que é, também, desde seu início, algo incerto. Aqui, é impossível estabelecer-se a distinção entre o reino e o governo, entre a lei e sua ausência. O problema central da política ocidental é, justamente, a conciliação entre esses dois níveis de poder, a saber, o reino e o governo, soberania e administração, os quais seguem indeterminando o direito à vida, ou seja, por sua própria natureza bipolar, a máquina governamental produz violência e exclusão, conservando e criando a cada dia o *homo sacer* e o *estado de exceção*. Entender essas consequências do projeto *oikonomico* providencial ficará para uma próxima pesquisa.

Referências:

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Estado de exceção*. Homo sacer II, 1. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVES, Adamo Dias; DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção-DOI: 10.9732/P. 0034-7191.2012 v105p225. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 105, p. 225-276, 2013.

BARBOSA, Alex Durães. *TEOLOGIA DA CRUZ: UM OLHAR HUMANO AO DEUS CRUCIFICADO*. In: *Anais do Congresso Estadual de Teologia*. 2016. p. 362-375.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben. Soberania e estado de exceção permanente*. São Paulo: Fabris, 2013.

CASEIRO, Eduardo Domingues. *O drama original: a «kénosis» intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i) mutabilidade e (im) passibilidade de Deus: uma leitura a partir da Teodramática*. 2017. Tese de Doutorado.

COSTA JÚNIOR, Josias da et al. *Celebração da vida Vitalidade e mística na pneumatologia trinitária em Jürgen Moltmann*. 2004.

DA SILVA COSTANZA, José Roberto. *As raízes históricas do liberalismo teológico*. *Fides reformata*, v. 10, n. 1, p. 79-99, 2005.

DE CESARÉIA, Eusébio. *Patrística-História Eclesiástica*. Pia Sociedade de São Paulo-Editora Paulus, 2014.

DE SÁ, ALEXANDRE FRANCO. *Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo*. *Revista Filosófica de Coimbra-n*, v. 25, p. 63-94, 2004.

GABRIEL, Markus. A ideia de Deus em Hegel. Revista de Filosofia Aurora, v. 23, n. 33, p. 525-537, 2011.

GONÇALVES, Alonso de Souza et al. POR UMA ECLESIOLOGIA ABERTA: Reflexões a partir da eclesiologia de Jürgen Moltmann como uma contribuição teológica à Igreja Batista brasileira. 2014.

GONZÁLEZ, Justo L. Retomo à história do pensamento cristão: três tipos de teologia. São Paulo: Hagnos. 2011.

GONZÁLEZ, Justo L. Uma história do pensamento cristão. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

IRENEU de Lyon. Contra as heresias. São Paulo: Paulus, 1994. Coleção Patrística, v.4.

LADARIA, Luis F. O Deus vivo e verdadeiro. O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005, p. 82-98.

LEITE, Francisco Geovani. Da apatia à compaixão: o sofrimento da criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jürgen Moltmann. 2008. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

KUZMA, Cesar. Da esperança à teologia da esperança. Caminhando, v. 13, n. 2, p. 11-20, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y critica de toda teología cristiana. Salamanca: SIGÚEME, 1975.

_____. Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

_____. God in creation: an ecological doctrine of. London: SCM, 1985.

_____. O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDONI, Danilo. História da igreja na antiguidade. Edições Loyola, 2001.

PETERSON, Erik. O Monoteísmo como problema político. Madrid: Trotta, 1999.

_____. The Angels and the Liturgy. New York: Longman & Todd, 1964.

RIBEIRO, Antonio Carlos. DUQUOC, Christian. A teologia no exílio. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 6, n. 11, p. 191-195, 2007.

ROSA, José Maria Silva. Monoteísmo, Trindade e Teologia Política. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. O Guardião da Constituição. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SILVA, Francisco Arcanjo da et al. A cruz como evento trinitário no pensamento de Jürgen Moltmann. 2014.